احقاق الحق

ايها الموثقون المتقون
واخواننا المنصفون انه جاء رجل كريم غنيا
من اهل قاشان واسمه يلوح من السطور التي
فلا احتياج الى البيان و لما لم يكن له نصيب من العلم
والعرفان صار في الهند ذا حظ عظيم كما هو داب الدهر الخوان فتهذب
الخلائق واختلط الخلائق وحاز متاع العرفي من كل باب من الزاهد والعابد والحجاج
لاسيما الكتاب ونضى وطرح من الشهوات والولدان من الزوجات والجواري واولاد بغير حساب
حتى بلغت علي الماتين من الاحياء والاموات والصغير والشباب فاقسم ماله بينهم من الضياع والعقار فيمن
الممات فاصطفى البنين على البنات وكتب على الكتب وقفا خاصا للاولاد الذكور في الحيات فخلف من بعدهم خلف اضاعوا
الصلوة واتبعوا الشهوات ولم يعملوا ولم يوافقوا احد منهم في امر الموقوفات وشهدوا بعض على بعض بالزور ويدعوا حرا ابراء الموقوف بجهات
يوم انعقاد صيغة الوقف منه عند الثقات فلما لم يثبت الوقف وابطلوه بالترجيحات اخذ الكتب منهم بايسر عوض من النقود الثمن لعله نذر التركات
وجعلها موقوفا بلا توقف لابتغاء مرضات الخالق على السرائر والثابت الذي خلق الموت والحيوة ليبلوكم ايكم احسن عملا
والمال والبنون زينة الحيات الدنيا والباقيات الصالحات خير ثوابا
فنبها هذا الكتاب الذي لم يصنف مثله في هذا الباب وصار
اثبات الحق والصدق فلذا سميته بصفة الشهيد المجتهد الامير
باحقاق الحق وطار صيته في البلاد والامصار
كالشمس في رابعة النهار ولما كان هذا الكتاب
مخصوصا وممتازا بين كتبي جعلت توليته
لاخص احبائي وغاية تمنائي
الذي عز علي من الابناء وان
كان نسبنا ... وهو الوارث
مني في مماتي
ومحياي ومحصول عمري المستعار ومن الامال منتهاي
اصغر عباد الله الاكبر محمد جعفر متعه الله بتيسير اموره في العاجل ومنعه مما لا يليق به في الآجل
وحشرني واياه مع موالينا وتحت ظلال اعلامهم يوم ندعوا كل اناس بامامهم وانا الاقل محمد المدعو بسعيد

[redacted]

احقاق الحق

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي جعل مقام شيعة الحق عليا وصيرهم مع نبيه ابراهيم في ذلك الاسم سميا ورقاهم الى طور الطاعة بخفض جناح الاطاعة ورفض سنة اهل السنة والجماعة المتسمين باهل السنة والجماعة فاشرق نورهم سنيا ووفقهم لكشف الحق والزام نهج الصدق فلم يزل كانوا للحق وللصدق وليا نحمده حمدا كثيرا طيبا زكيا ونشكره شكرا لا يزال غصنه بالزيادة جنيا ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة نكررها بكرة وعشية ونسلك بها صراطا سويا ونشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي ارتضاه صفيا وقربه نجيا واختار له ابن عمه وكاشف غمه وصيا ووليا فامره يوم الغدير بالنص في شانه نصا جليا قايلا من كنت مولاه فهذا علي مولاه صلى الله عليه وآله صلاة ينال بها المومنون يوم العطش ريا ويجوزون بها في جنة الماوى حليا وعيشا رضيا. اما بعد فان الله تعالى بعث رسوله محمدا على فترة من الرسل وحين شتات من السبل والناس كانوا حيارى في فلوات حب الشهوات سكارى من نشوات الجهل والهفوات يعبدون الاوثان والاصنام ويعكفون على الخمر والميسر والانصاب والازلام يخرون في سجود اللات والعزى ويصرون في كفران من نعمه لا يحصى يرفلون في ثياب الاعجاب ويستكبرون عن استماع الخطاب واتباع طريق الصدق والصواب فكشف الله تعالى برسوله طريق الحق واوضح لهم نهج الصدق فاسلم القليل شوقا الى نور الانوار وخوفا من دخول النار واستسلم الكثير رغبة في جاه الرسول المختار لما سمعوا في ذلك عن راهبهم من الاحبار او رهبة عن اعتضاده بصاحب ذي الفقار والذين معه اشداء على الكفار فداموا مجبولين على توشح النفاق وترشح الشقاق يتبسم في كل وقت ثغور هم والله يعلم ما يكن صدورهم واذ قد تم الدليل واتضح السبيل وادار عليهم كوس السلسبيل فما شرب الا قليل عزم صاحب المجلس على الرحيل واز مع على التحويل فاخا الجلاس فيما بين ذلك الكاس على الساقي الذي لا يقاس بالناس واوفاه في غدير خم من كاس من كنت مولاه فعلي مولاه فاعلى عمره وهناه وبايعه كل من حضر وحياه فلما رحل صاحب الكاس وانقضى اثر تلك الانفاس خرج الاغيار الكمين وضيعوا وصية الرسول الامين فنسوا الكاس الذي عليهم ادير ونقضوا ونكثوا عهد الغدير ومنعوا ميراث سقاهم حب الجاه وعقد اللواء كاس الهواء فاعرضوا عن الساقي الباقي مليا وتركوه نسيا منسيا فجعل عهدهم رثا وشمل بيعتهم هباء منبثا وانجر داء سم الدغين وانتهى بهم الى ان عادوا الى الخلافة الا والله ردوا على اعقابهم

اشارة
الى قوله تعالى
في شان خلافة امير المومنين
عليه الصلوة والسلام اليوم اكملت
لكم دينكم واتممت عليكم
نعمتي الاية
منه

كما يدل عليه حديث الحوض الذي رواه مسلم والبخاري والحميدي واضرابهم فهدموا اركان الشرع وكذا
وكسروا اضلاع الدين وقطعوا اكنافه وهضموا حق اهل البيت ولم يخافوا فيه مخافة وسعوا ادرث فاطمة من عين
انوا باخذتهم فيها رحمة ولا رأفة انتصبوا من غاية الجهل والجلادة للخلاف على الخلافة وغصبها بكل حيلة ورقية
فنصبوا الخالي عن الشرافة والعلم المملو من الجهل والكثافة فلم يزل كانوا بايات الله يمترون وينبذوا الحق وراء
ظهورهم فاشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون وكانه الى ما ذكرناه من القضية اشار عباس بن عتبة بن ابي
لهب الهاشمي عند وقوع الرزية بقوله شعر من مبلغ عنا النبي محمدا انا الورى عادوا الى العدوان
ان الذين امرتهم ان يعدلوا لم يعدلوا الاعن الايمان غصبوا امير المؤمنين مكانه واستاثروا بالملك والسلطان
بطشوا بفاطمة البتول وحوزوا ميراثها طمعا على قران وتلك النكث والنقض والابرام والغصب والنصب
والاهتضام غير مستبعد عن اقوام صرفوا اكثر اعمارهم في عبادة الاصنام وليستا ول قارورة كسرت في
الاسلام فقد صدر عن اصحاب موسى عليه السلام عند توجهه الى الطور اعظم من هذا الفتور والفطور اذ قد
ارتد جمهور اصحابه من بني اسرائيل فضلوا واضلوا السبيل حتى وافقوا السامري في عبادة العجل وعدوا
قتل هرون الوصي ودفعوه باليد والرجل وقد روي عن نبينا عليه السلام انه قال يقع في امتي ما وقع في امة قد
خلت من قبل حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل ثم لما قصروا على انفسهم المسافة مدة امتداد دس الاقوة
وغصب الخلافة بإناطة صحتها فيها على مجرد اختيار الامة ونفوا اشتراط النص والعصمة في الائمة ليتسنم كل
جلف جاف من الكثافة تصدي الخلافة بلا توجه ملامة وتوقع مخافة عن الكافة وجعلوا ذلك من الاصول
المطابقة واهم مقالات المتسمين باهل السنة والجماعة لاجرم كل من جاء بعدهم متقمصا للسلطنة والايالة
مع خلوه عن العصمة والعدالة تبادر الى تعظيم علماء المتسمين باهل السنة واسنا لتهم ومال الى تكريم شانهم
وترويج مقالاتهم وبغض علماء الشيعة الحاكمين بخلافتهم القائلين بعدم صحة خلافتهم فقد كان لهذه الفرقة
الناجية خصماء عظماء وجهلاء سفهاء واعداء اشداء واغوياء اقوياء اولي السيف والسنان والبغض
والشنآن والزعم والبهتان والبغي والعدوان والكفر والطغيان لما في قلوبهم من نتايج احقاد
الجاهلية والاضغان البدرية التي يتوارثونها بالعهود عداوة لمولانا امير المؤمنين ووصي رسول
رب العالمين امام البررة وقاتل الكفرة والفجرة ولاولاده السادة المعصومين والائمة القادة المطلوبين
ولهذا كانوا في اكثر الاعصار مختفين في زاوية التقية متوقعين عن ملوك عصرهم نزول البلية الى ان وفق
الله تعالى السلطان الفاضل السعيد غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه
لخلع قلادة التقليد وكشف الحق ونهج الصدق بالتامل الصادق والنظر السديد فنقل اولا عن مذهب
الحنفي الذي نشأ فيه من الصغر الى مذهب الشافعي الذي كان اقل شناعة من المذاهب الاخر ثم لما ظهر له
من مناظرة ولد الصدر جهان البخاري الحنفي مع المولى نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي بطلان كلا المذهبين
والطلع على محل من حقية مذهب الشيعة في البين حكم باحضار علماء الامامية من الامصار واختار من بينهم
لمناظرة الاغيار الشيخ الاجل المصنف العلامة تاج ارباب العمامة حجة الخاصة على العامة لسان المتكلمين سلطان
الحكماء المتاخرين جامع المعقول والمنقول المجتهد في الفروع والاصول الذي نطق الحق على لسانه ولاح الصدق من
بيانه اية الله في العالمين جمال الحق والحقيقة حسن بن الشيخ المؤيد في استنباط الحكم الملي بالسداد المطهر الحلي

قال
الجزري في النهاية في حديث ... جلفا جافيا
... الجلف الاحمق واصله من الجلف وهي الشاة المسلوخة
... رأسها وقوائمها ويقال للدن اذا نفخ جلف شبه
الاحمق بها لضعف عقله ... وفي الحديث ...
... انتهى

سديد الدين يوسف بن المطهر الحلي احله الله في جوار النبي وآله والبسه من حلل رحمته وحلي افضاله فناظرهم
العلامة واثبت عليهم بالبراهين العقلية والحجج النقلية بطلان مذاهبهم العامية وحقية مذهب الامامية
على وجه تمنوا ان يكونوا جمادا او شجرا فبهتوا كانهم القموا حجرا ثم اكد ذلك بتصنيف كتاب المستطاب المزيل
للارتياب الموسوم بكشف الحق ونهج الصدق والصواب فعدل السلطان والامراء والعساكر وجم
غفير من العلماء والاكابر الى التزام المذهب الحق وزينوا الخطبة والسكة بسوامي اسامي الائمة
المعصومين الذين هم بالخلافة اولى واحق وكان المعاصرون المناظرون للمصنف العلامة خلق كثير من
علماء العامة كالمولى قطب الدين الشيرازي وعمر الكاتبي القزويني واحمد بن محمد الكيشي وركن الدين
الموصلي والمولى نظام الدين المذكور وغيرهم من الموالي والصدور ولم يتعرض هؤلاء الافاضل
الانجاب لذلك الكتاب المستطاب مع اشتماله على قدح اسلافهم واجلتهم ونقض ما اعتمدوا عليه
من ادلتهم حذرا عن ظهور زيادة لجاجهم واعوجاجهم وحياء عن اطلاع الناقدين على قصور وضياع احتجاجهم
ثم لما وصل ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه الى نظر الفضول السفيه المعدود في خفافيش ظلمة العمى وخوافي فضل
بن روزبهان الذي يخرج فضلته من فيه خلع العذار ولم يتحاش بحياء امامه فتبيل الدار وطوى الكشح عن
الحياء ونهى النفس عن الوفاء واستهدف نفسه بسهام الملام بجسارته وجرأته على المصنف العلامة
الامام وتزييف كلامه بالشتم وركيك الكلام كانه قد نزل عليه نزول الضيف على اقوام لئام فعاملوه
بغير ما يليق به من الاجلال والاكرام وكانه اشار المولوي الاولوي الى مثل هذا الخفاش المحروم عن رؤية
الانوار المرجوم الظالم الظلوم المحبوس في ظلام الجهل والاستكبار في مقابلة لنير براهين العلامة الذي
كان في عالم العلوم كالشمس في نصف النهار بقوله في المثنوي المعنوي شعر از همه محروم تر خفاش بود
كه عدوى آفتاب فاش بود ∴ نى تواند در مصافش زخم خورد ∴ نى بنفرين تا اندش مهجور كرد ∴ دشمنى كرد
بجد خويش كيش تا بود ممكن كه گردانی اسير ∴ قطره با قلزم چه استيزه كند ∴ ابلهست وريش خود بر مى كند ∴
با عدوى آفتاب اين بد عتاب ∴ اى عدوى آفتاب آفتاب ∴ وكاني اسمع من لسان حال ذلك العلم العلامة
الى هذا الجاهل الجالب على نفسه الملامة السالب العافية والسلامة اى مگس عرصه سيمرغ نه جولانگه تست
عرض خود مى برى وزحمت ما ميدارى ∴ هيهات هيهات اين هو من المبارزة مع فرسان الكلام
والمعارضة مع البدر التمام واين الثريا من الثرى والنعامة من الكركي اطرق كرى اطرق كرى ان
النعامة في القرى فهو فيما قرن به كلام المصنف من النقض والقدح وذيل من الشرح المقصور على الكلم والجرح
قد قرن الظلمة بالنور وعقب نغم الزبور بدوي الزنبور وقابل شوهاء بحسناء ونظر الى حور بعين عوراء بل
نظم خرزه في سلك اللآل ودفع عن جمال المصنف عين الكمال ولعله حمل هذا النقض والابرام والجرح والايلام
انتقاما لما جرى على اصحابه في اصفهان من القتل العام عند طلوع صبح السلطنة العلية وظهور نير الدولة المؤيدة
الصفوية الموسوية انار الله براهينهم الجلية فاستولى عليه الحقد الناشي عن مصيبة الاهل والاصحاب وعاق
عين بصيرته عن رؤية الحق والصواب حتى نظر في شمائل كلام المصنف بعين غير صحيحة وارتاب في مقدمات حقة
صريحة كما قيل شعر اذا لم يكن للمرء عين صحيحة ∴ فلا غرو ان يرتاب والصبح مسفر ∴ وها انا بتوفيق الله تعالى
انبه على بطلان ما اورده على المصنف العلامة من القدح والملامة وابين انه من الجهل في بحر عميق وبدوام

الحريق مقيق وان شبهاته اضعف من حجاجه على حقية الجبت والطاغوت وادلته اوهن من بيوت العنكبوت
ويا ويلات ملاحدة الموت واوضح لنا فيما اتى به تعصبا وغلوا واستكبارا وعلوا اجدر بان يتخذ عدوا و
يلعن اضلالا وضدوا ولعمري ان قصور باعه وكساد متاعه غير خاف على من له ادنى مناسبة بحقايق هذا المذهب
الشريف فلم يكن لنا حاجة الى تلقى شرحه الكشيف بالرد والتزييف لكن لما صار ذلك الشرح المحرف عن
النهج المنير للرهج غبارا على مرايا صفحات الكتاب وغرايا خطابه المستطاب واورث لبناس الحق على
ذهن القاصر المرتاب رأيت ازالة ذلك على من الفرض وحرمت على جنبي القرار على الارض حتى
ازلت بتوفيقه سبحانه ذلك الغبار واوضحت نهج الحق كضوء النهار فافضحت الشارح الجارح الذى
آل الى شفا جرف هار وبال فى بئر نزم للاشتهار وافضضت عما وقع له من الخبط والعوار وعار نصبه
ونصبه فى تقليد كل عجل جسد له خوار وسميت ما جهزته لنصرة جند الحق من الجيوش الهواطل واحرزته
لجهاد حزب الباطل من كل نصل قاتل ودرع ماطل باحقاق الحق وازهاق الباطل منادبا على اوليا الشارح
الذين مرقوا عن الدين مروقا وملاؤا من تعصب الباطل عصيا وعروقا فاتخذ واخفض لنصب نفسهم علوا
وشهوقا قد جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا حامدا لله تعالى ثانيا والصلوة على النبى واله عنان
العزيمة ثانيا قايلا الحمد لله الذى نصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة على من لا نبى بعده و
اله المعصومين الذين انجز الله فيهم وعده وصب على اعدائهم برقه ورعده ثم لما ضمن الشارح الجارح لعنه
خفضه الله تعالى خطبة شرحه الاشارة الى حقية مذهب اصحابه المنتمين باهل السنة والجماعة وبطلان
مذهب غيرهم راينا تقديم نقلها واستيصال بقلها فنقول انه افتتح على شاكلة الحامدين الشاكرين مع ظهور
كفرانه وكونه عن الماكرين وقال الحمد لله المتعزز بالكبرياء والرفعة والمناعة المتفرد بابداع الكون فى اكمل نظام
واجمل بداعة المتكلم بكلام ابكم كل منطيق من قروم اهل البراعة فانخزلوا اخرا فى حجر العجز وان بذلوا
الوسع والاستطاعة احمده على ما تفضل بمنح كرايم الاجور على اهل الطاعة وفضل على فرق الاسلام الفرقة
الناجية من اهل السنة والجماعة حتى كشف نقاب الارتياب عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والعظمى
من الشفاعة بقوله صلى الله عليه واله وسلم لا يزال طائفة من امتى منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم
الساعة صلى الله وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد الذى فرض الله على كافة الناس اتباعه وجعل
شيعة الحق وائمة الهدى اشياعه وهدى الى انقياد نهج الحق وايضاح كشف الصدق اتباعه ثم السلام
والتحية والرضوان على عترته واهل بيته وكرام صحبه ارباب النجدة والجود والشجاعة الذين جعل الله
موالاتهم فى سوق الاخرة خير البضاعة ما دام ذب الباطل عن حريم الحق افضل عمل وخير صناعة اما بعد
فان الله تعالى بعث نبيه محمدا صلى الله عليه واله وسلم حين تراكم الاهواء الباطلة وتصادم الاراء العاطلة
والناس هائمون فى معتكر حنادس ليل الضلال يعبدون الاوثان ويخرون للاذقان سجدا عندها بالعدو
الاضال لا يعرفون ملة ولا يهتدون الى نحلة ولا سير لهم الى مراتع الحق ولا رحلة فقام الله تعالى برسول الملك
وهداهم بايضاح الحق الى السنن البيضاء فاوضح للملة منادها واعلم اثارها واسس قواعد الدين على رغم من
الكفرة المارقين من الذين ابوا الا الاقامة على الكفر والبوار وان هداهم الى سبيل النجاح فما اذعنوا للحق الا بعد
ضرب القواضب وطعن الرماح فندب صلى الله عليه واله لنصرة الدين واغاثة الحق عصبة من صحبه الصادقين

فانتدبوا ونصروا وضحوا واوذوا في سبيل الله ثم هاجروا واغتربوا ثم كانوا لرسول الله صلى الله عليه وآله
الكرش والعيبة حين كذب عتبة وشيبة فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم وجعل
مناط امور الدين مرجوعة اليهم ثم وثب فرقة بعد القرون المنطاولة والدولة المتمادية يلعنونهم ويشتمونهم
ويسبونهم وبكل قبيح ينسبونهم فويل لهذه الفئة الباغية التي سخطوا العصبة المرضية يمرقون من
الدين كما يمرق السهم من الرمية شاهت الوجوه ونالت كل مكروه ثم ان زماننا قد ابدى من الغرائب ما
لو رآه محتلم في رؤياه لطار من وكر الجفن نومه ولو شاهده يقظان في يومه لاعتكر من ظلام الهموم يومه
ومما شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد وقد
اضطرني حوادث الزمان الى المهاجرة عن الاوطان وايثار الاغتراب وتوديع الاحبة والخلان وازمعت
الشخوص من وطني اصفهان حتى حططت الرحل بقاسان عازما على ان لا ياخذني الغرار ولا يضاجعني
الارض بقرار حتى استوكر مربعا من مرابع الاسلام لم يسمعني فيه الزمان صيت هؤلاء اللئام واستوطن مدينة اتخذها
دار هجرتي ومستقر رحلي يكون فيها السنة والجماعة فاشية ولم يكن فيها شيء من البدعة والالحاد ناشية واتمسك
بسنة النبي صلى الله عليه وآله الراشدين واعبده حتى ياتيني اليقين فان التمسك بالسنة عند فساد
الامة طريق رشيد وامر سديد وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله من تمسك بسنتي عند فساد امتي
فله اجر مائة شهيد فلما استقر ركابي بمدينة قاسان اتفق لي مطالعة كتاب من مؤلفات المولى الفاضل
جمال الدين بن المطهر الحلي غفر الله ذنوبه قد سماه بكتاب نهج الحق وكشف الصدق قد الفه في ايام دولة
السلطان غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده وذكر انه صنفه باشارته وقد كان ذلك الزمان اوان فشو
البدعة ونبغ نابغة الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة فان عامة الناس ياخذون المذاهب عن
السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وقد ذكر
في مفتتح ذلك الكتاب انه حاول في تاليفه اظهار الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة
لئلا يقلدهم المسلمون ولئلا يقتدوا بهم فان الاقتداء بهم ضلالة وذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدين و
حوز اجور الآخرة واقتفاء ثواب الذين يبينون الحق ولا يكتمونه ومع ذلك فان جل كتابه مشتمل على مطاعن
الخلفاء الراشدين والائمة المرضيين وذكر مثالب العلماء المجتهدين فهو في هذا كما ذكر بعض الظرفاء على ما
يصنعونه على السنة البهائم ان الجمال سال جملا من اين تخرج قال الجمل من الحمام قال صدقت ظاهر من رجليك
النظيف وخفك اللطيف فنقول نعم ظاهر على ابن المطهر انه من دنس الباطل ودرن التعصب مطهر ومن
خائض في مزابل المطاعن وغريق في حشوش الضغائن فنعوذ بالله من تلبيس ابليس وتدليس ذلك الخسيس
كيف سول له واملى له وكثر في افشاء الباطل على زعم الحق املاله ومن الغرائب ان ذلك الرجل وامثاله ينسبون
مذهبهم الى الائمة الاثني عشر رضوان الله عليهم اجمعين وهم صدور ايوان الاصطفاء وبدور سماء الاجتباء
ومفاتيح ابواب الكرم ومجاديح سواطل النعم وليوث غياض البسالة وغيوث رياض الايالة وسباق مضامير
السماحة وخزان نقود الرجاحة والاعلام الشوامخ في الارشاد والهداية والجبال الرواسخ من الفهم والدراية وهم
كما قلت فيهم شعر شم المعاطس من اولاد فاطمة علوا رواسي طود العز والشرف فاقوا العرانين في نشر الندى
كرما وسيح كفهم خلاء عن هجنة السرف تلقاهم في غداة الروع اذ رجفت اكتاف اكفائهم من رهبة التلف

حققا

مثل الليوث الى صدمة الاهوال سارعة حماة النفس لا ميلا الى الصلف بنو علي وصي المصطفى حقا اخلاف
صدق نموا من اشرف السلف وهذه الائمة الكرام قد كانوا يثنون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشدين رضي
الله عنهم بما هم اهله من ذكر المناقب والمزايا وقد ذكر الشيخ علي بن عيسى الاربلي رحمه الله تعالى في كتاب كشف
الغمة في معرفة الائمة واتفق جميع الامامية على ان علي بن عيسى من عظمائهم والاوحد النحرير من جملة علمائهم
لا يشق غباره ولا يبتدر اثاره وهو المعتمد المامون في النقل وما ذكره هو في الكتاب المذكور نقلا
عن كتب الشيعة لا عن كتب علماء السنة ان الامام ابا جعفر محمد الباقر صلوات الله وسلامه عليه سئل عن
حلية السيف هل يجوز فقال نعم يجوز قد حلى ابو بكر الصديق سيفه بالفضة قال الراوي فقال السائل
اتقول هكذا فوثب الامام من مكانه وقال نعم الصديق نعم الصديق فمن لم يقل الصديق فلا صدق
الله في الدنيا والاخرة هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الامامية وذكر ايضا في
الكتاب المذكور ان الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق قال ولدني ابو بكر الصديق مرتين وذلك
ان الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد كانت ام فروه بنت القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق وكذا كانت احدى
جداته الاخرى من اولاد ابي بكر وذكر الامام الحاكم ابو عبد الله النيشابوري المحدث الكبير والحافظ المتقن
الفاضل النحرير في كتاب معرفة علوم الحديث باسناده عن الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه وعلى اباه
السلام انه قال ابو بكر الصديق جدي وهل يسب احد اباه لا قدمني الله ان لا اقدمه انتهى وقد اشتهر بين
المحدثين والعلماء ان الحاكم ابا عبد الله المذكور كان مائلا الى التشيع فمن عجبي كيف يجوز لهم ذكر المطاعن
لذلك الامام الحكيم الرشيد وقد ذكر الائمة الذين يدعون الاقتداء بهم في مناقبهم امثال هذه المناقب
ومع هذا يزعمون انهم لهم مقتدون وباثارهم مهتدون نسال الله العصمة عن التعصب فانه ساء الطريق
وبئس الرفيق ثم اني لما نظرت في ذلك الكتاب المذكور الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق رايت ان صاحبه
عدل عن نهج الحق وبالغ في الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات و
الاوليات فلا يجوز الاقتداء بهم ووضع في هذا مسائل ذكرها من علم اصول الدين ومن علم اصول الفقه ومن
المسائل الفقهية وطعن على الائمة الاربعة بمخالفتهم نص الكتاب وبالغ في هذا اقصى المبالغة ولم يبلغني ان
احدا من علماء السنة رد عليه كلامه ومطاعنه في كتاب وضعه لذلك وذلك الاعراض يحتمل ان يكون لوجهين
احدهما عدم الاعتناء بكلامه وكلام امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب وقد ذكر ما ذكر
في كلام بالغ في الركاكة على شاكلة كلام المتعربة من عوام الحلة وبغداد دوشين الرطانة وهجنة العوزاء يلوح
من مخايله كرطانات جهلة اهل السواد كما تراه واضحا غير خفي على اهل الفطانات والوجه الثاني ان تتبع
ذلك الكلام وتكراره واشاعته مما يجر الى اتساع الخرق وتشهير ما حقه الاعراض عنه ولم يكن داعية دينية
تدعو الى ذلك الرد لسلامة الزمان عن افة البدعة ومن عادة اجلة علماء الدين رضي الله عنهم انهم لا يخوضون
في التصانيف الا لضرورة الدين لا يصبغون بالمداد ثياب الاقلام الا لقصارة الدنس الواقع على جيوب
حلل الاسلام ولما اطلعت على مضامين ذلك الكتاب وتاملت فيما نسخ في الزمان من ظهور بدعة الفرقة
الامامية وعلوهم في البلاد حتى قصدوا امحوا اثار كتب السنة وغسلها وتحريقها بل تمزيقها وتحريقها حدثت
نفسي بان فساد الزمان ربما يجر الى ان ائمة الضلال يا لعون بعد هذا في تشهير هذا الكتاب وربما

يجعلونه مستند المذهب بهم الفاسد ويحصلون من قدح اهل السنة بذلك الكتاب جل المقاصد ويظهرون
على الناس ما ضمن ذلك الرجل ذلك الكتاب من ضعف آراء الائمة الاشاعرة من اهل السنة والجماعة ويصورون
على العوام والجهلة انهم كالسوفسطائية فلا يصح الاقتداء بهم وربما يصير هذا سببا لوهن قواعد السنة
فهنالك تحتم على مراتب المفروض على ان انتقد كلام ذلك الرجل في ذلك الكتاب واقابل في كل مسئلة من
العلوم الثلثة المذكورة فيه ما يكون تحقيقا لحقيقة تلك المسئلة وابين فيه حقية مذهب اهل السنة
والجماعة في تلك المسئلة واردّ عليه ما يكون باطلا وعن حلية الحق الصريح عاطلا على وجه التحقيق والانصاف
لا عن جهة التعصب والاعتساف وقد اردت اولا ان اذكر حاصل كلامه في كل مسئلة بعبارة موجزة تجافيا
عن التطويل الممل الفارغ عن الجدوى ليسهل على المطالع اخذه وفهمه ولا يذهب الى اباطيله ذهنه و
وهمه ثم بدا لي ان اذكر كلامه بعينه وبعباراته الركيكة لوجهين احدهما ان الفرقة المبتدعة لا يأتمنون علماء
السنة والجماعة وربما يتمسك بعض اصحاب التعصب والغرض في تطويلات عباراته ظاهرة فاردت نقل
كلامه بعينه ليظهر على ارباب الفطنة انه كان من المتعصبين لا من قاصدي تحقيق مسائل الدين وهذان
الوجهان حداني الى ذكر كلامه في ذلك الكتاب بعينه والله منه تعالى اسال ان يجعل سعيي مشكورا وعملي لوجهه
خالصا مبرورا وان يزيدني بهذا تحقيقا في ديني ورجحانا في يقيني ويثقل به يوم القيمة عند الحساب
موازيني وان يوفقني للتجنب عن التعصب والتأدب في الفاظها والحق احسن التأدب انه ولي التوفيق وبيده
ازمة التحقيق وها انا اشرع في المقصود متوكلا على الله الودود واريد ان اسميه بعد الاتمام ان شاء الله
تعالى بكتاب ابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل انتهت الخطبة اقول لا يخفى ان الفقرة الاولى
والثانية لا مناسبة لهما لما هو مقصوده الاصلي مع ما يظهر من سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات من
شدة اهتمامه برعاية ذلك والثالثة والرابعة انما يناسب كتب التفسير والمعاني ونحوهما من العلوم وما
ذكره في الفقرة الرابعة مشيرا الى ان الاجر والثواب فضل من الله تعالى لا انه يجب عليه كما ذهب اليه اهل
العدل من الامامية والمعتزلة مدخول بان العدلية في الحقيقة قائلون بان كل ما يصل من الله الى عباده
تفضل منه واحسان والنزاع لفظي كيف وهم قائلون بان وصول النعم من خلق الحي وخلق حيوته وخلق
شهوته وتمكنه من المشتهي واكمال العقل الذي يتميز به بين الحسن والقبح كلها تفضل منه تعالى سابقة على استحقاق
العبد فالفروع اولى بذلك وفي الادعية المأثورة عن اهل البيت عليهم السلام يا مبتديا بالنعم قبل استحقاقها
لكن نسبة بعضها استحقاقا وثوابا انما هو لانه تعالى وعد به على الطاعات وهو لو اوجب له على نفسه بصادق وعده
فالوجوب الذي اثبته اهل العدل ليس المراد به الوجوب التكليفي الثابت بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى ويستدعي
حاكما ولا يتصور بدونه كما زعمه الخصم بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك لان مرجعه الى صدور بعض
الاشياء عنه تعالى باقتضاء حكمته له وقد استدلوا على الوجوب المذكور بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وقال
السيد معين الدين الايجي الشافعي في بعض رسائله اي اوجب على نفسه بموجب وعده ان يجازي الحسنة بعشرة على
ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة حيث قالوا في كتبهم الكلامية بوجوب
ارسال الانبياء على الله تعالى وبوجوب عدم خلق المعجزة على يدي الكاذب بطريق جري العادة وبسببية القتل
بخلق الله عقيبه الموت بذلك الطريق فانه لو لم يكن جريان العادة واجبا عليه تعالى لم يكن مفيدا في اثبات

بان المذكور ليس منه كلام ابن المطهر ليدفع به
الالزام عنه واما كان من ان اظهار
التعصب

الخامسة بياض صح

شيئ مما ادعوه ونبوه على هذه المقدمة وتفصيل الكلام في هذا المرام مذكور في بعض رسائلنا وسنذكر
جملة منه فيما سياتي انشاء الله تعالى واما ما ذكره في الفقرة السادسة من كون الفرقة الناجية المفضلة
على سائر فرق الاسلام فلازم تفضيل الشيئ على نفسه ولو سلم الدخول مع ظهور خروجهم فتفضيل الله
تعالى لهم ممنوع واستدلالهم على ذلك بحديث ستفترق مدفوع اذ بعد تسليم ما رووه من تعيينه عليه السلام
الفرقة الواحدة الناجية بخصوصيتين بقوله الذين هم على ما انا عليه واصحابي نقول لا دلالة على مطلوبهم
اذ المراد بالاصحاب اما كل الصحابة جميعا او افرادا او بعض مبهم او معين لا سبيل الى الاول لان معنى العبارة
يكون حينئذ ان كل من اتبع ما يتفق عليه مجموع اصحابي فهو الناجي وهذا هو معنى الاجماع وحجيته ولا نزاع
في ان اجماع الصحابة لا دخل له في الاستدلال على ان الفرقة الناجية اهل السنة او غيرهم بل يكون هذا دليل
صحة الاجماع وحجيته ولا نزاع في ان اجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم على امر من الامور يجب متابعته واين هذا من
ذلك ولو قيل متابعة الاجماع مخصوصة باهل السنة دون غيرهم فهو مكابرة لان الاجماع بعد ثبوته لم يخالفه
احد من اهل الاسلام وايضا يلزم على هذا التقدير ان من اتبع قول بعض الصحابة وترك العمل بقول البعض الاخر
لم يكن من اهل النجاة وهو خلاف ما ذهب اليه بعض اهل السنة من ان قول الخلفاء الثلث حجة وايضا يلزم ان
من قال بامامة ابي بكر يكون خارجا من اهل النجاة لان اجماع الصحابة لم يتحقق على خلافته اذ كثير من خيار
الصحابة تخلف عن بيعته كعلي عليه السلام وسائر بني هاشم وابي ذر وسلمان وعمار ومقداد وسعد بن عبادة
واولاده واصحابه وغيرهم ممن صرح بهم رواة الطرفين واتفاق البعض ليس بحجة فالتابع له يكون خارجا
عن ربقة اهل النجاة ولا سبيل الى الثاني ايضا والا لاستحال المتابعة والاطاعة ولزم ايضا تاخير البيان عن
وقت الحاجة ولا الى الثالث بان يراد بعض كان كما يراه من روايتهم عنه صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم اذ على تقدير صحة الرواية يلزم منها ان كل من اتبع قول بعض الجهال بل الفساق و
المنافقين منهم وترك العمل بقول بعض العلماء الصالحين منهم يكون من اهل النجاة وهو بديهي البطلان
وايضا يلزم ان يكون التابع لقتلة عثمان والذي تقاعد عن نصرته تابعا للحق وان يكون اتباع عائشة وطلحة و
زبير ومعوية الذين بغوا وخرجوا على علي عليه السلام وقاتلوه على الحق وان يكون المقتول من الطرفين في
الجنة ولو ان رجلا كان في عسكر معوية مثلا الى نصف النهار في نصرة علي عليه السلام ثم عاد في نصفه وحارب عليه
السلام في نصرة معوية لكان في الحالين جميعا مهتديا للحق والتوالي باسرها باطلة ضرورة واتفاقا فتعين الرابع
وهو ان يكون المراد بعضا معينا ولا بد ان يكون ذلك المعين متصفا بمزايا العلم والكمال ليكون متابعته وسيلة
الى النجات وذريعة الى الفوز بالدرجات اذ على تقدير التساوي يلزم الترجيح بلا مرجح والمخصوص بهذه
الاوصاف من بين الصحابة هو علي عليه السلام واولاده المعصومين عليهم السلام كما سيتضح في بحث الامامة
ولا نزاع في ان من كان تابعا لهم كان من اهل النجاة فالفرقة الناجية من تابعهم في العقايد الاسلامية
وهم الشيعة الامامية فظهر ان هذا الحديث دليل عليهم لا لهم كما موه به العلامة التفتازاني في شرح
العقايد العضدية على ان لا دلالة للحديث المذكور على ان اهل السنة هم الذين على ما عليه رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه الكرام اذ ما من فرقة الا وتزعم انها الناجية التي على ما عليه رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه والباقية هالكون كل حزب بما لديهم فرحون فكل من ادعى ان الفرقة الناجية اهل السنة

هم المتمسّكون باهل السنة والجماعة فمقتضاه خروج اهل السنة عن جملة فرق الاسلام صح

كثير من المحققين [illegible] على ان طريقة [illegible] بكونهم من [illegible] رسول الله صلى الله عليه واله
واصحابه [illegible] الفرقة الناجية [illegible] وانت خبير بان مجرد الحديث لايدل على هذا المطلوب
باحدى الدلالات ولو استند في ذلك بمجرد قول علماء اهل السنة يكون مصادرة على المطلوب ومنوطا بهم
ولنا فيهنا زيادة بحث وتحقيق ذكرناها في كتابنا المسمى بمصائب النواصب فليرجع اليه من اراد والله
الموفق للسداد ثم ما روى الشارح الناصب من قوله عليه السلام لايزال طائفة من امتي منصورين لايضرهم
من خذلهم حتى تقوم الساعة فلا يخفى انه اشد انطباقا بحال الشيعة الامامية فان المتبادر من شان المقام
وتنكير لفظ طائفة الطائفة القليلة وقلة فرقة الشيعة وكثرة جماعة اهل السنة ظاهران وايضا حال
الخذلان انما يناسب الطائفة القليلة التي استمرت عليه الخوف والتقية دون الكثير من الذين كانوا
متكئين دائما على ارائك الامن وعز الدنيا الدنية فحاصل الحديث لايزال طائفة قليلة من امتي
منصورين بالحجة والبرهان لايضرهم خذلانهم في مواقف استعمال السيف والسنان وهذا المفهوم المحصل
لا مصداق له سوى الامامية وايضا لو لم يكن المراد بالنصر الموعود به للانبياء والاولياء وسائر المؤمنين
في القران والحديث النصر بالحجج والبراهين كما ذكرناه وقد ذكره المفسرون للزم كذب القران المجيد لان
كثيرا من انبياء بني اسرائيل لم ينصروا في الدنيا كما روي من ان بني اسرائيل كانوا يقتلون ما بين طلوع
الشمس الى غروبها سبعين نبيا ثم يجلسون يتحاكون في الاسواق كانهم لم يصنعوا شيئا وكذلك فعل بحبيب
النجار مؤمن ال يسين فانهم وطؤه حتى خرجت امعاؤه ويحيى بن زكريا اهدي راسه الى بغي من بغايا بني
اسرائيل وابوه زكريا نشر والحسين بن علي احد سيدي شباب اهل الجنة قتل وطيف براسه البلاد وايضا
قد قتل امام الناصب واصحاب يوم الدار فكانوا غير منصورين وقاتلوا امامه وهازموا اصحابه كانوا منصورين
فلم يكن امامه واصحابه مؤمنين بموجب ما زعمه في معنى الحديث وايضا سيقول في خطبته هذا ان في زمانه قد
استولى فيه من اصحاب البدعة على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع وقتلوا وشردوا وطردوا اصحابه من
اهل السنة وهذا الناصب الشقي كان من جملة من هرب منهم الى بلاد ما وراء النهر فيجب على قوله ايضا ان لايكون
هو واصحابه بمؤمنين بل انما المؤمنون الذين قتلوا اصحابه وطردوهم ومن كاس الحمام جرعوهم فرحمة الله
عليهم اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم الغالبون هذا وقد اجرى الله الحق على لسانه حيث قال عند توجيه
الصلوة على النبي عليه الصلوة والسلام انه جعل شيعة الحق وائمة الهدى اشياعا اذ يفهم منه الميل الى ائمة اهل
البيت عليهم السلام لتبادرهم من هذا الوصف في لسان اهل الاسلام وشيوع استعماله في شانهم عليهم السلام وكذا يفهم
منه الاعتراف بحقية الشيعة فان الشيعة اسم قديم لهذه الفرقة وليس لاخصامهم لو ارتقوا الى السماء سوى اسم اهل
السنة والجماعة بمعنى اهل سنة معوية وجماعته الغاوية الذين سنوا سب علي عليه السلام واجتمعوا عليه فلما قطع دابر
دولة الشجرة الملعونة الاموية والملوك العباسية المبغضين للاموية قبلوا ذلك خوفا منهم ومن شناعته
بسنة النبي وجماعته ثم ان الفقرة المذكورة بقوله وهدى الى انقياد نهج الحق وكشف الصدق واتباعه انما يناسب
في شان طائفة الشيعة التي صنف فيها العلامة لهداياتهم الكتاب الموسوم بكشف الحق ونهج الصدق وهنا
مما لايخفى على من له صدق تامل في فنون المقال ووجوه براعة الاستهلال ثم نعم ما فعل من تخصيص كرام الصحب
بالذكر فان توصيف مطلق الصحب بالجود والشجاعة يشكل بحال من تخلف لغاية بخله عن تقديم شيء بين يدي الرسول

عند الجزوي وبجال من فر في خيبر وغيرها من المواقف التي عم بها البلوى كما نطق بها ما سيجي من النصوص في
الاحاديث الماثورة وصرح بمضمونها ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض قصايده المشهورة حيث قال شعر
واعجب انسانا من القوم كثرة فلم تعرفن شيا ثم هرول مدبرا وضاقت عليه الارض من بعد رحبها وللنص حكم
لا يدافع بالمرا وليس بنكر في حنين فراره ففي احد قد فرحوفا وخيبرا واما قوله بعدما ما بعد يعبدون
الاصنام ويخرون للاذقان سجدا الخ فهو مشير الى عنوان حال ائمته وخلفاءه في عبادة الاصنام الملاعين
فانهم ما اسلموا الا بعد ان مضى من عمرهم اكثر من اربعين وقد روي عمن سبح في كفه الحصا عليه السلام من بلغ
اربعين ولم يحمل العصا فقد عصا وفسر العصا بالاسلام كما اشتهر من مناظرة جرت في ذلك بين عبد الرحمن
الجامي وبعض الاعلام ثم قوله فندب صلى الله عليه وآله لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين
الى قوله ثم هاجروا غير مصدق لمقصوده ضرورة ان مصداق الصادقين المهاجرين من الذين لم يكن
مهاجرتهم اليه صلى الله عليه وآله مشوبة بالاغراض الدنيوية والاعراض الزائلة الدنيوية كما روي في صحاح الجمهور
من قوله عليه السلام من كانت هجرته لله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها او امراة
ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه وقد ذكر شراح الحديث ان سبب وروده ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه
من انه لما هاجر النبي صلى الله عليه وآله هاجر بعض اصحابه لله ولرسوله وهاجر بعض اخر للدنيا وهاجر رجل
لامراة يقال لها ام قيس حتى يتزوجها فقال النبي صلى الله عليه وآله هذا الحديث تذكيرا لاهل الاعتبار و
توبيخا لمن ليس له الادكار انتهى وقد اتضح بما ذكرناه ونقلناه ان كون من وقع فيهم النزاع من الصحابة مصداقا
للهجرة الحقيقية والصدق والاصابة محل بحث لا بد له من دليل بل سيقوم الدليل القوي على نفيه في مسئلة
الامامة ان شاء الله تعالى واما الوصف بالكرش والعيبة فانما روي عن النبي صلى الله عليه وآله في شان الانصار
الذين فشوا بحيلة الاغيار او لا ورجعوا الى علي عليه السلام اخرا فلا نصيب للمتنازع فيهم من قريش في ذلك
وكذا الكلام في قوله فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم اذ ليس في القران ما يدل
على ثناء الصحابة المبحوث عنهم ولا على عفوه تعالى ورضاه عنهم وايضا الرضاء الذي وقع في حق اهل بيعة الرضوان
كان مشروطا بعدم النكث كما قال تعالى بعد ما اخبر بالرضاء عنهم ومن نكث فانما ينكث على نفسه والحاصل
ان رضوان الله تعالى عن العباد انما يكون بحسب فعالهم واعمالهم فاذا فعلوا عبادة رضي الله تعالى عنهم وان
فعلوا معصية سخط الله عليهم ولا يلزم من الرضا في وقت باعتبار امر دوام الرضا له كما قال سبحانه ان الذين امنوا
ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا فان الله تعالى يرضى بايمانهم ويسخط بكفرهم ثم قوله وجعل امور الدين مرجوعا اليهم
مدفوع بان الله تعالى لم يجعل امور الدين مرجوعا الى خلفاء الثلثة الذين قصدهم الناصب بهذه العبارة لتصريح
الجمهور على ما ذكر في المواقف وغيره ان امامة ابي بكر انما يثبت باختيار طايفة من الصحابة بل ببيعة عمر وحده
وامامة عمر ثبت بتفويض ابي بكر اليه وخلافة عثمان بالشورى اللهم الا ان يبنى ذلك على قاعدة الجبر ويقال
ان اختيار تلك الطايفة وبيعة عمر كساير القبايح كان من فعل الله سبحانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم قوله ثم نشت
فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم الخ ان اراد به ان تلك الفرقة
التي عنى بهم الشيعة يلعنون جميع الصحابة فهو افتراء ظاهر وان اراد به انهم يلعنون بعض الصحابة ممن اعتقدوا
انه ظهر بعد وفات النبي صلى الله عليه وآله اثار الخلاف فغصبوا الخلافة وظلموا اهل البيت بكل بلية وآفة ففي

المراد
ببعض الاعلام
المولى النحرير العلم العلامة
شيخ حسين التقوى الهروي
وقد ذكرنا المناظرة المشار اليها
مفصلا عند ذكر احواله في
كتابنا المسمى بمجالس
المؤمنين
منه

لهذا اسوة حسنة بالله تعالى ورسوله ووصيه اذ قد لعن الله في محكم كتابه على الجاحدين والظالمين و
المنافقين واشار الى وجوب متابعته في ذلك واستحبابه بقوله اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وبقوله
اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين واللعن في الاية وان وقع بصورة الاخبار لكن المراد منه
الانشاء والامر كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان المراد منه ومن نظائره
الامر دون الاخبار على ما صرح به المفسرون اذ لو كان خبرا لم يكن مطابقا للواقع وعدم المطابقة في خبره تعالى
محال وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه لعن ابا سفيان وعن علي عليه السلام انه كان يلعن في صفين
معوية وعمرو بن العاص وامثالهم من اهل البغي والعصيان ولا ريب في ان المكلف اذا عمل بمقتضى امر الله تعالى
او تاسى بفعل نبيه ووصيه عليهما السلام وكان عمله مقارنا للاخلاص يصير مستحقا للثواب ثم ان اراد بالشتم
والسب ما يرادف اللعن في المعنى فلا نزاع معه في المعنى ولا عجز ورغبة كما مر وان اراد بهما القذف الذي
مآله القدح من جهة العرض والتعييب من جهة الاباء والامهات ونحوهم فلا يجوز عند الشيعة الامامية شيء من
ذلك بالنسبة الى كافر مشرك مجاهر بالشرك فضلا عن مسلم او متظاهر بالاسلام نعم لما قصد المتسمون
باهل السنة والجماعة تنفير العوام عن اتباع مذهب الشيعة اصطلحوا على اطلاق السب على الاعم من القذف و
الشتم واللعن حتى لا يتاتى لهم ان يقولوا ان الشيعة الامامية يتكلمون بالفحش كما هو داب العوام السوقية والحاصل
انا معشر الامامية لا نسب احدا ولا نلعن كل الصحابة ولا اجلتهم بل نلعن من كان منهم اعداء لاهل البيت عليهم اصلا
السلام ونتقرب بذلك الى الله تعالى ورسوله وذوي القربى الذين امرنا الله تعالى بمودتهم اجر التبليغ الرسالة
لاستحالة ان يجتمع الضدان او يحل قلبا واحدا نقيضان كما قال الشاعر شعر تود عدوي ثم تزعم انني
صديقك ان الراي عنك لعازب ثم قوله فويل لهذه الفئة الباغية التي يخطئون العصبة المرضية ويقرون
من الذين الخ لا يناسب ما قصده من جعل ذلك كناية عن الشيعة لان الفئة الباغية سمة قد اختص بها اصحاب
معوية الباغي امام هذا الشارح الناصب الطاغي والمروق لقب من خرج على علي عليه السلام وقدح في عصمته
وامامته فهو انسب بان يكون لقبا للشارح الناصب علامته ثم في قوله من الغرائب ما الوراه محتلم في رؤياه لطار
من وكر الجفن نوم الخ فيه تطويل وركاكة لا يخفى ولو قال من الغرائب ما طار نشاة البنج عن اوكار رؤس اهل السنة
لكان اولى واخصر فانهم يبيحون تناول البنج المسمى بالحشيش بل يوجبون مقدار كف منه على ما نقلوا من لطائف
صدر الشريعة البخاري انه لما سئل عن حكم ذلك اجاب بان الكف منه واجب ولا ريب في ان اطارة هذه النشاة
عن رؤسهم اشد بلية عليهم من اطارة نومهم ثم قوله ومما شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على البلاد
واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد كلام فيه اشتباه والتباس اذ لا يخفى ان بمرور الزمان وتعاقب تحريفات
اهل العدوان يصير السنة بدعة والبدعة سنة كما يصير بذلك الحجة شبهة والشبهة حجة والمتسمون باهل
السنة والجماعة لما استمروا على متابعة ما ابتدعه خلفاؤهم الثلثة في دين الله تعالى زعموا ان ما اظهره الشيعة
بعد مرور زمان التقية من اصل ما كان عليه النبي صلى الله عليه وآله واهل بيته الزكية عليهم السلام انما هو بدعة
ناشية من الجهل والعصبية فان من جملة ما زعموا من بدع الشيعة تقريرهم حي على خير العمل في الاذان و
انكارهم صلوة التراويح في شهر رمضان وانعكاس القضية بانكار الاول وتقرير الثاني من بدع عمر كما سيجيء
بيانه ان شاء الله تعالى ومن البدايع ان الشيعة يتبعون ما هو سنة النبي صلى الله عليه وآله اتفاقا كالتختم

بالبين ونستطيع قبور المؤمنين والملقبون باهل السنة والجماعة يعدلون عنهما الى المسامحة والتسنيم ويعضهم
الى يسمون انفسهم باهل السنة والشيعة باهل البدعة وهذا من اعدل الشهود على انهم اشد تحريفا من
ملاعين اليهود واما قوله ولم يسمعني فيه الزمان صيت مولانا الليالي فلا يخفى ما فيه اذ من البين ان الثنيم
مومن يرضى في دينه بمتابعة تيمي لكع رذل كرابيسي معلم للصبيان لا يعرف ابا ولا كلالة من القران او عدوي
دعي ابتر فظ غليظ جاهل اعترف بانه اقل فهما وفقها من النسوان واما الشيعة فقد اتبعوا في دينهم تحصيل
يقينهم من اجمع على طهارته وكرامته وشرفه وعلمه وامامته اهل الاسلام وهم الائمة الهداة وسفن النجاة الذي
ورد فيهم ان المتمسك بهم لن يضل ابدا وان مثلهم كمثل نوح سفينة من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق
فلينظر الناصب الغريق المتشبث بكل حشيش اي الفريقين احق بالامن ثم ما روى من قول النبي صلى الله عليه
واله من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد انما ينطبق على حال الشيعة حيث تمسكوا عند فساد
الامة وظهور الفتنة في زمان بني امية وبني العباس وغيرهم ممن ملك رقاب الناس بسنة النبي المنتهية اليهم بتوسط
اولاده المعصومين المنزهين عن الكذب وساير الارجاس واما السنة التي في ايدي المتسمين باهل السنة فاكثرها
موضوعات ماخوذة من غير ناقدها متلقية من منافقي الصحابة والجاهلين منهم باكثر شرائط الرواية بل نادرها
كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين عليه السلام في جواب سليم بن قيس الهلالي رحمه الله قال سليم قلت لامير المؤمنين
عليه السلام اني سمعت من سلمان والمقداد وابي ذر شيئا من تفسير القران واحاديث عن نبي الله صلى الله عليه واله
غير ما في ايدي الناس ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ورايت في ايدي الناس اشياء كثيرة من تفسير
القران ومن الاحاديث عن نبي الله صلى الله عليه واله انتم تخالفونهم وتزعمون ان ذلك كله باطل افترى
الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه واله متعمدين ويفسرون القران بارائهم قال فاقبل علي فقال
قد سالت فافهم الجواب ان في ايدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا و
محكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه واله على عهده حتى قام خطيبا فقال
ايها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار ثم كذب عليه من بعده وانما
اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم خامس رجل منافق مظهر للايمان متصنع بالاسلام لا يتاثم ولا يتحرج ان يكذب
على رسول الله صلى الله عليه واله متعمدا فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا
هذا قد صحب رسول الله صلى الله عليه واله وراه وسمع منه واخذ عنه وهم لا يعرفون حاله وقد اخبر الله تعالى
عن المنافقين بما اخبره ووصفهم بما وصفهم فقال عز وجل واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم
ثم بقوا بعده فتقربوا الى ائمة الضلالة والدعاة الى النار بالزور والكذب والبهتان فولوهم الاعمال وحملوهم
على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا من عصمه الله فهذا احد الاربعة ورجل سمع
من رسول الله صلى الله عليه واله شيئا لم يحفظه على وجهه فوهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يده يقول به ويعمل به
ويرويه فيقول انا سمعته من رسول الله صلى الله عليه واله فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه ولو علم هو انه
وهم لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه واله شيئا امر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم او سمعه ينهى عن
شيء ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ فلو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه
منه انه منسوخ لرفضوه واخر رابع لم يكذب على الله تعالى ولا على رسول الله صلى الله عليه واله مبغض للكذب تخوفا

على علو همم

من الله تعالى وتعظيما لرسول الله صلى الله عليه وآله لم ينسه بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه
ولم ينقص منه وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ فان امر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن
ناسخ ومنسوخ وعام وخاص ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان كلام
عام وكلام خاص مثل القرآن وقال الله عز وجل ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فيسمعه من لا يعرف
ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله صلى الله عليه وآله فيحمله السامع ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما
خرج لاجله فيشتبه على من لا يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله صلى الله عليه وآله وليس كل اصحاب رسول الله صلعم
كان يسأله عن الشيء فيفهم وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه حتى ان كانوا ليحبون ان يجيء الاعرابي والطاري فيسأل
رسول الله صلى الله عليه وآله وانا كل يوم دخلت عليه وكل ليلة دخلت عليه فيخليني فيها ادور معه حيث دار وقد
قد علم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله انه لم يصنع ذلك باحد من الناس غيري وربما كان في بيتي وكنت اذا
دخلت عليه بعض منازله اخلاني واقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري واذا اتاني للخلوة معي في منزلي لم يقم عني
فاطمة ولا احد من بني وكنت اذا سألته اجابني واذا سكت وفنيت مسائلي ابتدأني فما نزلت على رسول الله صلعم
آية من القرآن الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها و
متشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان يملأ قلبي علما وفهما وحكما ونورا فقلت يا نبي الله بابي انت وامي منذ
دعوت الله لي بما دعوت لم انس شيئا ولم يفتني شيء لم اكتبه افتتخوف علي النسيان فيما بعد فقال لا لست تخوف عليك
النسيان والجهل انتهى كلامه عليه السلام واما قوله والناس على دين ملوكهم الا الذين امنوا وعملوا الصالحات و
قليل ما هم والمستثنى منه فيه انما ينطبق على الشيعة الامامية الذين وصفهم الناصب في موضع من جرحه هذا بالقلة
والشذوذ دون اصحابه الذين افتخر بكثرتهم وعمومهم وانهم السواد الاعظم فهذا فالتعريض الذي قصده في هذه
الفقرة قد رجع اليه كما لا يخفى واما قوله وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه حاول بتاليفه اظهار الحق وبيان خطاء
الفرقة الناجية وهذا كذب بحت لان خطاء الفرقة الناجية غير معقول وبالجملة الوصف بالنجاة مما اضافه الناصب
في اثناء تقرير كلام المصنف الحبر على طريقة قصد تقرير سعر المتاع في خلال المشاحة والنزاع ثم في قوله وقد الفه
في ايام دولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد بنده خدا غفلة عظيمة حيث لقبه مروج مذهب الامامية الذين هم
مبتدعة عنده بغياث الدين للتهكم الا ان يقال انه لقبه بذلك على طريقة تسمية الشيء باسم ما كان ويكون لما
افتراه في حاشية شرحه على السلطان الفاضل المستبصر بالدليل من رجوعه اخرا عن ذلك السبيل وما اشار اليه من ان
شيوع مذهب الشيعة في ذلك الزمان انما كان بمجرد اتباع سبيل السلطان من غير ولا له حجة وبرهان مردود بما
اشرنا اليه سابقا من فضيلة هذا السلطان وانه كان من اهل البصيرة والفحص عن حقايق المذاهب والاديان وان
نقل المذهب وتغيير الخطبة والسكة انما وقع بعد ما ناظر المصنف العلامة الهمام علماء ساير المذاهب واوقعهم
في مضيق الالزام والافحام واثبت عليهم حقية مذهب اهل البيت الكرام فمن اختار مذهب الامامية في تلك الايام كان
المجتهد دليله وظهور الحق بين لظهور الناس سبيله وكانوا اخذين عن المجتهد وسلوكه لا عن مروج المذهب من ملوكه فلا
يتوجه هيهنا ما كان يتوجه في بعض الملوك وسلوكهم ان عامة الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم و
الناس على دين ملوكهم والحاصل ان السلطان المغفور المذكور لم يكن مدعيا الخلافة النبي صلى الله عليه وآله
ولا كان له حاجة في حفظ سلطنته الى ما ارتكبه ملوك تيم وعدي وبني امية وبني العباس من هضم اقدار اهل البيت

من اجله

من اهل السنة آه ففيه ايهام ان المصـ
قدس سره حاول بيان خطاء اهل التشيع
مع وصفه اياهم بانهم الفرقة الناجية

النبي صلى الله عليه وآله وتغيير [illegible] وعاثروا [illegible] وليطلع [illegible] من [illegible]
بخلاف هؤلاء الذين تقمصوا الملك والخلافة وابتلوا [illegible] وادعوا [illegible] وغيروا سنة
رسول الله متعمدين بخلافه ناقضين لعهده مبالغين في محو آثار اهل بيته مهتمين في غصب حقهم واخذ [illegible]
بذلك في اوهام الناس انهم من اصحاب الرأي والاجتهاد المطلعين على اسرار شريعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم
واحكامها المستطيعين لطلع الخلافة من احكامها وليتدرجوا الى اذلال اهل البيت وخفض معاليهم وتشتت
شملهم وتفرق مواليهم فيتم الامر لهم بلا منازع كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين عليه السلام في اثناء بعض خطبه
مقبلا بوجهه الى من كان حوله من اهل بيته وخاصته وشيعته فقال قد عملت الولاة قبلي اعمالا خالفوا فيها رسول الله
صلى الله عليه وآله متعمدين بخلافه ناقضين لعهده مغيرين لسنته ولو حملت الناس على تركها وحولتها الى
مواضعها والى ما كانت في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله لتفرق عني جندي حتى ابقى وحدي او مع قليل
من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض امامتي من كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وآله الى آخره ثم في قوله
فانه كتاب مشتمل على مطاعن الخلفاء الراشدين الخ اهمال واخلال وحق العبارة ان يقال بعض الخلفاء لظهور
ان المصنف قدس سره من خلص شيعة علي عليه السلام فلا يطعن فيه وحينئذ ينبغي ترك الوصف بالراشدين اذ الخصم
لا يسلم رشد من ضاد عليا عليه السلام في الدين وكذا الكلام في وصف ائمته بالمرضيين وعلمائه بالمجتهدين واما
ما نقله عن بعض الظرفاء في تمثيل قدح المصنف على خلفاء اهل السنة وائمتهم ومجتهديهم بمقال الجري بين الجمال وبعض
الجمال فلا يخفى على الظرفاء الاذكياء عدم مناسبته بالمصنف المكنى بابن المطهر وكونه من اناس يتطهرون وانما يناسب
ذلك حال الانجاس من النواصب الذين لا يبالون بالبول قائما كالجمال وفي ازالة البول والغائط لا يرجون الاستنجاء
بل يمسحون انفسهم كالحمار على الجدار ويمسحون اخفافهم في وضوئهم ولو وطئت في الاقذار واشد مناسبة من بين سوائر
الانجاس هذا الناصب الرجس الفضول الذي سمي بالفضل وسماه فضلة فضول اخر وقد خرج عن قريحته مرة
الجمل مرة وخرء الكلب اخرى واما ما انشده وذكره من مدحه للائمة المهديين الاثنا عشر عليهم السلام فانما
ذلك حيلة وتلبيس منه لدفع تهمة النصب الذي قد انخفض به في نظر اهل زمانه ولا اختصاص لهذا الناصب
بذلك اللوم فان قلوب اكثر اهل نحلته في الامس واليوم خالية عن حب اهل البيت ومشكوة صدورهم فاقدة
لهذا النور ولقد اظهر القاضي ابن خلكان هذا الداء الدفين الذي ورثه من بغاة صفين حيث قال في كتابه
المشهور الموسوم بوفيات الاعيان عند ذكر ترجمة علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي عليه السلام ان محبة
علي لا يجتمع مع التسنن هذا كلامه بعبارته الملعونة التي قصد بها الاعتذار عن انحراف ابن جهم المذكور
والفكر فيهم طويل واما ما زعمه الناصب من وقوع ثناء ائمة اهل البيت عليهم السلام على الصحابة والخلفاء
الثلثة فليس على ظاهره واطلاقه ولعله غفل عن مغزى كلامهم ومساقه على ما سيجري عليه القلم ان شاء الله
مشمرا عن ساقه واما ما ذكره من ان ما ذكره صاحب كتاب كشف الغمة فيه انما ذكره نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب
السنة فهو اقاويله الكاذبة الصريحة ومفترياته الفضيحة التي حاول بها ترويج مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه
الكاسد ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله لا يهدي القوم الظالمين ولا يستبعد
ذلك من الناصب الشقي وقد اباح بعض اعاظم اصحابه وضع الحديث لنصرة المذهب كما ذكره الحافظ عبد
العظيم المنذري الشافعي في آخر كتابه المسمى بالترغيب والترهيب وغيره في غيره وانما قلنا بتكذيب ما ذكره

يوجبون

فى شان صاحب كتاب كشف الغمة لانه صرح بخلاف ذلك فى خطبة كتابه وقال اعتمدت فى الغالب النقل من
كتب الجمهور ليكون ادعى الى تلقيه بالقبول ووافق راى الجميع متى رجعوا الى الاصول ولان الحجة متى قام الخصم
بتشييدها والفضيلة متى نهض المخالف باثباتها وتقييدها كانت اقوى يدا واحسن مردا واصفى موردا
واورى زنادا واثبت قواعدا واركانا واحكم اساسا وبنيانا واقل شانئا واعلى شانا والزم تصديقها
انا دمضة وحكم بتحقيقها وان امرضته واعطى القياد وان كان حرونا وجرى فى سبيل الوفاق وان كان حرونا
ووافق ويود لو قدر على الخلاف واعطى النصف من نفسه وهو بمعزل عن الانصاف ولان نشر الفضيلة حسن
لا سيما اذا اثنى عليها الحسود وقيام الحجة بشهادة الخصم اوكد وان تعددت الشهود شعر ومليحة شهدت لها
ضراتها والفضل ما شهدت به الاعداء ونقلت من كتب اصحابنا ما لم يتعرض له الجمهور انتهى ما قصدنا نقله
من كتاب كشف الغمة وهو صريح فى كذب الشارح الناصب والخرافه وتحريفه كما قلناه وكذا الحال فيما نقله عن رجل
المتعصب الحنيف من حديث حلية السيف اذ ليس فى ذلك الكتاب عنه خبر ولا عين ولا اثر وايضا لا مناسبة لذكر ذلك
فى هذا الكتاب المقصور على ذكر النبى والائمة الاثنى عشر عليهم السلام وذكر اسمائهم وكناهم واسماء اباءهم وامهاتهم
ومواليدهم ووفياتهم ومناقبهم ومعجزاتهم كما لا يخفى على من طالع ذلك الكتاب ولو اغمضنا عن ذلك كله
نقول للقائل ان يحمل ذلك الكلام منه عليه السلام على التقية عن بعض المخالفين الحاضرين فى مجلسه الشريف ومع
ذلك لا يكون مقصوده عليه السلام الاحتجاج بفعل ابى بكر بل بكونه مقررا بتقرير النبى صلى الله عليه واله بان يكون
معنى قوله عليه السلام قد حلى ابو بكر سيفه بالفضة انه فعل ذلك فى زمان النبى صلى الله عليه واله وقرره عليه
فالحجة حقيقة فى تقرير النبى صلى الله عليه واله لا فى فعل ابى بكر واما ما نقله الناصب بعد ذلك من حديث قوله
مولانا ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام فليس فى المنقول عنه وصف ابى بكر بالصديق واما المذكور فيه
فى باب حوله ومناقبه عليه السلام مجرد قوله ولقد ولدنى ابو بكر مرتين ولا اشعار لسوقه هناك ايضا بما يفيد
الثناء والتعظيم بل الظاهر انه ذكر ذلك عند تفسير حال الاباء والامهات من غير ارادة الافتخار والمباهات
واما استناده بالحديث الذى رواه عن الحاكم ابى عبد الله النيشابورى فمن قبيل التشبث بالمتغلب نذ ينبه
فان ايضا عندنا من جمهور ندوى الاذناب ما نقله من ميله الى التشيع انما كان بمجرد قدحه فى عثمان فقط دون ابى
بكر وعمر كما صرح به الذهبى الشافعى ذهب الله بنوره فى بعض تصانيفه وغيره فى غيره وهذا القدر لا يوجب
التشيع المانع عن وضع الحديث فى مناقب ابى بكر على ان سوق الحديث المذكور صريح فى صدوره على وجه التقية
اذ الظاهر كون ما روى عنه عليه السلام جوابا عن سؤال من اتهمه بسبب ابى بكر ودفع تلك التهمة لم يكن بادنى من
ذلك كما لا يخفى مع ان كلامه عليه السلام قد وقع على اسلوب جوامع الكلم حيث قال الصديق جدى يعنى من جانب
الام ثم اظهر انكار سب الاباء يعنى لا من ذلك الجانب فان اطلاق الاب على الجد من قبل الام اطلاق مجازى على ما
يدل عليه كلام الناصب فيما سيأتى من مبحث الميراث وايضا انما نفى عليه السلام السب وقد سمعت منا ان السب
بمعنى الشتم لا يجوز عند الامامية ايضا بالنسبة الى احد وانما المجوز اللعن ولما اتهمه السائل المخالف بالسب
الذى استعملوه فى الاعم من الشتم واللعن غالطه عليه السلام بنفى السب مستعملا له فى معناه الاصلى الذى هو
الشتم فقط كما مر فلا يلزم من كلامه عليه السلام نفيه اللعن على انه لا مانع شرعا ولا عقلا من لعن المؤمن
بل المسلم بل الكافر باباءه اذا كانوا ظالمين لا لعنة الله على الظالمين واما الدعاء بجملة لا قدس الله ان لم

خ ل
تفضيل

اقدمه فمع ظهور مخايل الوضع عليه لعدم ظهور ارتباطه بما قبله يمكن ان يحمل على خصوص التقديم كتقديمه في الزمان وتقديمه على عمر وعثمان مثلا في اظهار الايمان وقلادة لا لان على تقديمه على علي عليه السلام كما توهمه الناصب ولا يستبعد ان عنهم عليهم السلام صدور امثال هذه الكلمات الايهامية الجامعة في مقام التقية ومغالطة اهل الخلاف والعصبية فقد صدر عنهم اكثر من ذلك واظهر منها ما روي ان سال رجل من المخالفين عن الامام الصادق عليه السلام وقال يا ابن رسول الله ما تقول في ابي بكر وعمر فقال عم هما امامان عادلان قاسطان كانا على الحق وماتا عليه فعليهما رحمة الله يوم القيمة فلما انصرف الناس قال له رجل من خاصته يا ابن رسول الله لقد تعجبت مما قلت في حق ابي بكر وعمر فقال نعم هما امامان اهل النار كما قال الله سبحانه وجعلناهم ائمة يدعون الى النار واما القاسطان فقد قال الله تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا واما العادلان فلعدولهم عن الحق كقوله تعالى والذين كفروا بربهم يعدلون والمراد من الحق الذي كانا مستوليين عليه هو امير المؤمنين عليه السلام حيث آذياه وغصبا حقه عنه والمراد من موتهما على الحق انهما ماتا على عداوته من غير ندامة عن ذلك والمراد من رحمة الله رسول الله صلى الله عليه وآله فانه كان رحمة للعالمين وسيكون خصما لهما ساخطا عليهما منتقما منهما يوم الدين وبما قررناه اندفع ثم العجب الذي فرعه الناصب على تلك الاحاديث الموضوعة تعصبا وحيفا وظهر ان سؤاله للعصمة عن التعصب وذمه اياه بانه ساء الطريق وبئس الرفيق من قبيل المثل المشهور الشعير يؤكل ويذم واما ما ذكره في وجه اعراض علماء اهل السنة عن رد كلام المصنف من الوجهين فقد عرفنا في الخطبة ما يرشدك الى عدم اتجاهه فنذكر ومن العجب طعنه في ضمن الوجهين على كمال كلام المصنف الذي جمع بين السليقة والكسب في العربية بنسبته الى الركاكة واللطافة مع اشتمال شرحه بل جرحه هذا على العبارات الملحونة الملعونة الخالية عن المتانة الملفقة من كلام غيره بالف حيلة وخيانة وتضمنه للمعاني التي لا يليق قصدها باهل الفهم والفطانة وكانه قيل في طعن امثاله على كلام اهل الكمال نظم

طعنه بر هر كامل از گفتار ناموزون زند خر چو سرگينش كند بو خنده بر گردون زند

ثم ما ذكره من انه رد فيما رد على وجه التحقيق والانصاف لا عن جهة التعصب والاعتساف فمردود بمناقضة ذلك لما اتى به من تناول المصنف العلامة بضروب الشتم والملامة وحينئذ يتوجه عليه مثل ما تمثل به سابقا في شأن المصنف اعلى الله شأنه وصانه عما شانه من سؤال الجمال عن الجمل فانا نقول على طبق ما ذكره ثمه نعم ظاهر على الناصب المجبول على عداوة اهل العصمة والتعسف على وجه لا يعتريه الندامة والتاسف انه منزه عن درن التعصب والتعسف مع خوضه في قبائل الشتم وجعل فمه بالوعة الفضلات على الختم ثم ما ذكره من ان الفرقة المبتدعة لا يأتمنون علماء السنة في رواياتهم ونقولهم كلام صحيح وحق صريح ولقد ظهر صدق ذلك من كذبه الصريح على كتاب كشف الغمة ووضع الحديث على لسان الائمة وتبين ان من عبر عنهم بالمبتدعة معذورون في عدم ايتمانهم بعلماء السنة وانفضاح الكذب سنة هذا الرجل وجماعة اصحابه لا من تنزه عن تصور ذلك وارتكابه وسيتضح لك في بحث الاجماع من مسائل اصول الفقه اختراعه للادلة وجرأته على الله تعالى فوق الغاية وهذا ديدن الاشاعرة القاصرة والحشوية الفاجرة يشتهون المكابرة في جميع المسائل ويتشبثون في ذلك بسائر الوسائل يختلقون الاكاذيب المموهة ويبتدعون الاعاجيب المشوهة يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ويقولون منكرا من القول وزورا واما ما ذكره من ان

اثار التعصب والغرض وتطويلات عبارة المصنف ظاهرة ففيه انه لو سلم وجود تطويل فى كلام المصنف الجليل
لا يحتاج اليه من يفهم الكثير من القليل فقد راعى فى ذلك سهولة وصوله الى اذهان المخالفين القاصرين فى
معقولهم ومنقولهم وتقريبه الى اذهان فروعهم واصولهم على طبق كلّم الناس على قدر عقولهم فانه لو اجمل
فى الكلام ربما لم يتفطنوا بمراده ونسبوه الى التعمية والالغاز او ايراد ما لا قرينة عليه من المجاز فيقصر عن
ادراكه الاذان والاسماع وينقبض عنه الاذهان والطباع كما قيل نظم صد بار يه پست كرده ام اهنك قول
خويش تا بو كه اين سخن بمذاق تو در شود وقد اشار المصنف قدس سره فى آخر المبحث الثانى الى ما ذكرناه حيث
قال ولولا جواز ترك ارشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطا الذى ارتكبه مشايخهم من انصفوا له
نطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات الى آخر الكلام واما سؤال الناصب عن الله تعالى ان يجعل سعيه
مشكورًا فهيهات انا نبشره متهكما ماجورًا انه قد شكر الله تعالى سعيه وجعل فى مرعى الزقوم رعيه وامر زبانية
الجحيم باذاقته من الحميم وخطابه بذق انك انت العزيز الكريم واما تسميته بجرح المهمل بالاهمال فمهمل واما
بالابطال فمنشأه اهماله واخلاله فى تحقيق الحق وقصر غرضه فى ترويج الباطل ولنعم ما قال افلاطون الالهى
ان من كان غرضه الباطل لم ينل الحق وان كان بين يديه وستنكشف بعون الله تعالى هذا المعمى ويتبين ان ذلك الاسم
اسم بلا مسمى قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الاولى فى الادراك وفيه مباحث الاول لما كان الادراك
اعرف الاشياء واظهرها على ما ياتى وبه يعرف الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البداية به
فلهذا قدمناه اعلم ان الله تعالى خلق النفس الانسانية فى مبدا الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة
لها بالضرورة وذلك مشاهد فى حال الاطفال ثم ان الله تعالى خلق للنفس آلات بها يحصل الادراك وهى القوى
الحساسة فيحس الطفل فى اول ولادته بحس اللمس ما يدركه من الملموسات ويميز بواسطة الادراك البصرى على
سبيل التدريج بين ابويه وغيرهما وكذا يتدرج فى الطعوم وباقى المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الآلات
ثم يزداد تفطنه فيدرك بواسطة احساسه بالامور الجزئية الامور الكلية من المشاركة والمباينة ويعقل
الامور الكلية الضرورية بواسطة ادراك المحسوسات الجزئية ثم اذا استكمل العلوم وتفطن بمواضع الجدال
ادرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية فقد ظهر من هذا ان العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية
الكلية والعلوم الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هى اصول الاعتقادات ولا يصح
الفرع الا بعد صحة اصله فالطعن فى الاصل طعن فى الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من
الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة الا اليسير من فقهاء ما وراء النهر انكروا قضايا محسوسة على ما
سياتى بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية التى هى فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسبيات وذلك عين
السفسطة انتهى كلامه قدس سره قال الناصب خفضه الله تعالى اعلم ان هذه المباحث التى صدر بها كتابه كلها
ترجع الى بحث الرؤية التى وقع فيها الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية وغيرهم وذلك
فى رؤية الله تعالى التى تجوزها الاشاعرة وتنكره المعتزلة كما ستراه واضحًا ان شاء الله تعالى فجعل المسئلة الاولى
فى الادراك مع ارادته الرؤية التى هى اخص من مطلق الادراك من باب اطلاق العام وارادة الخاص بلا ارادة
المجاز وقيام القرينة وهذا اول اغلاطه والدليل على انه اراد بهذا الادراك الذى عنون به المسئلة الرؤية
انه قال لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على ما ياتى وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب

تمل
ابن الاثير
فى النهاية فى اسماء
الله تعالى الخافض هو
الذى يخفض الجبابرة والفراعنة
اى يضعهم ويهينهم ويخفض
كل شئ يريد خفضه
والخفض ضد
الرفع
منه دام ظله العالى

البداءة به وانما اظهر مقالاتهم العجيبة على زعمه في الرؤية لا في مطلق الادراك كما ستعرف بعد هذا فان الاشاعرة
لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الادراك فيثبتانه اطلق الادراك واراد به الرؤية وهو غلط اذ لا دلالة
للعام على الخاص ثم ان قوله الادراك اعرف الاشياء واظهرها وبه تعرف الاشياء كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد
ان الرؤية التي اراد من الادراك هي اعرف الاشياء في كونها محققة ثابتة فلا نسلم الاعرفية فان كثيرا من الاجسام
والاعراض معروفة محققة الوجود في الوجود مثل الرؤية وان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي
الاحساسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها حالها كذلك فمن اين حصل هذه الاعرفية للرؤية وبالجملة
هذا كلام غير محصل المعنى مشوش ثم قوله ان الله تعالى خلق النفس الانسانية في مبداء الفطرة خالية عن جميع العلوم الضرورية
وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد في حال الاطفال كلام باطل فعلم منه انه لم يكن يعرف شيئا من العلوم العقلية
فان الاطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية والسمعية والذوقية وكل هذه المحسوسات علوم ضرورية
حاصلة من الحس ولما لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسب ان مبداء الفطرة الذي يذكره الحكماء و
يقولون ان النفس في مبدا الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية وذلك باطل عند من يعرف ادنى شيء من الحكمة
فان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبدأ الفطرة آن تعلق النفس بالبدن فالنفس في تلك الحالة
خالية عن جميع العلوم الا العلم بذاته وهذا تحقيق ذكر في موضعه من الكتب الحكمية ولا يناسب بسطه في هذا
المقام والغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى يظن فيه انه شنع على الاشاعرة من الطرق العقلية ثم قوله وانكروا
قضايا محسوسة على ما ياتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية اراد به انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند
شرائطها وعدم امتناع الادراك عند فقد الشرائط وانت ستعلم ان كل ما ذكره ليس انكارا للقضايا المحسوسة
ثم ان انكار القضايا المحسوسة اراد به انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة لوقوع الغلط في المحسوسات
فلا يعتمد على حكم الحس وهذا هو مذهب جماعة من العقلاء ذكره الاشاعرة وابطلوه وحكموا بان حكم الحس معتبر في
المحسوسات كما اشتهر هذا في كتبهم ومقالاتهم ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم
الحس يلزمه انكار كل المعقولات فان مبادي البرهان اشياء متعددة من جملتها المحسوسات فمن اين هذه
الملازمة فعلم ان ما اراد في هذا المبحث ان يلزم الاشاعرة من السفسطة لم يلزمهم بل كلامه المشوش على ما
بيناه عين الغلط والسفسطة والله اعلم انتهى واقول فيه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلانا
لا نسلم رجوع المباحث المذكورة الى بحث الرؤية وانما يكون كذلك لو كان البحث فيها مقصورا على البحث عن
الرؤية وليس كذلك كيف وقد صرح المصنف في هذا المبحث ببيان احكام العلم الضروري والكسبي وادراك
الحواس الخمسة من الابصار واللمس وغيرهما حيث قال بعد بيان حكم حس البصر واللمس وكذا يندرج في الطعوم و
باقي المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الالات انتهى وكذا في المباحث الاتية عمم الالزام في باقي الحواس نعم
عمدة ما وقع البحث فيه هو مسئلة الرؤية واين هذا من الرجوع واما ثانيا فلان ما اشعر به كلامه من ان الامامية
تابعون في هذه المسئلة ونحوها للمعتزلة فرية بلا مرية فان الامامية ايدهم الله بنصره مقدمون على الكل في الكل
متفردون بالعقايد الحقة المقتبسة من مشكوة النبوة والولاية فكان المعتزلة هم المتاخرون المرتكبون موافقة
الشيعة في بعض المسائل وبالجملة قدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر مشهور ويدل
عليه كلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل حيث قال ان ابا الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة

اريد

قال
ولنختم الفصل بذكر ...
...

ومقدم الطايفة والمناظر عليها اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل واخذ عثمان عن واصل بن عطا واخذ
واصل عن ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية انتهى ولا ريب في ان ابا هاشم واباه رضي الله عنهما كانا من ائمة
الشيعة ولهذا نسبت الكيسانية من فرق الشيعة الامامية اليهما وكذا قال الشهرستاني ايض في ذيل احوال طوايف
المعتزلة ان من شيوخ المعتزلة من يميل الى الروافض ومنهم من يميل الى الخوارج والجبائي وابنه ابو هاشم قد وافقا
اهل السنة في الامامة وانها بالاختيار الى اخره واما ثالثا فلانا نقول من اين علم ان المصنف قدس سره اطلق
العام واراد الخاص بلا ارادة المجاز واي فساد في عدم ارادة ذلك مع ما تقرر عند ائمة العربية من ان اللفظ اذا
استعمل في امر خاص لا من جهة الخصوص بل من جهة انه الموضوع له في ذلك الخصوص كان حقيقة كاطلاق الانسان
على زيد فانه من حيث الخصوصية مجاز ومن حيث انه موضوع له حقيقة وقد صرح بهذا سيد المحققين قدس
سره الشريف في حاشية شرح العضدي وغيره في غيرها واما رابعا فلانا لا نم ما ذكره من ان المصنف جعل
العنوان الادراك بمعنى الرؤية ومن ظاهر مما قدمناه نعم الاختلاف في الابصار والرؤية اعظم من غيرها و
هذا لا يستلزم حمل لفظ الادراك هيهنا على الرؤية واما خامسا فلان اخر كلامه مناقض مبطل لاوله حيث
نفى قيام القرينة في اطلاق الادراك على الرؤية ثم قال والدليل على انه اراد بهذا الادراك الذي اعرف
الاشياء انتهى واعجب من ذلك انه بالغ في اظهار قوة القرينة حتى سماه دليلا فطريقته في تاسيس المقال و
هدمه وابطاله دليلا اهال ليشبه بناء الاطفال بنوا وخربوا في الحال ثم التحقيق ان الادراك قد يطلق ويراد
به الاحساس بالحواس وقد يطلق على الصورة الحاصلة من المدرك عند المدرك فيتناول الاحساس والتخيل
والتوهم والتعقل وعلى المعنى الاول وقع قول المحقق الطوسي طيب الله مشهده في الهيات التجريد حيث قال
في اثبات صفتي السمع والبصر له تعالى والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك الخ بل تمايد على تبادره في هذا
المعنى كما صرح به بعض الفضلاء في رسالة الحدود وقد صرح المصنف ايض بذلك في كتابه الموسوم بنهج المسترشدين
حيث جعله قسما مقابلا للاعتقاد المنقسم الى العلم والتقليد والجهل المركب فاراد به اطلاع الحيوان على الامور
الخارجية بواسطة الحواس وحكم بكونه زايدا على العلم مستندا بانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار
وبين اللمس الذي هو ادراكها اذ الثاني معلوم دون الاول وايضا لو كان الادراك غير زايد على العلم لزم ان يتصف
بالعلم كلما اتصف به وليس كذلك اذ الحيوانات العجم يتصف به دون العلم واما سادسا فلان ما ذكره من الترديد
في بيان كون كلام المصنف غير محصل المعنى ترديد مردود قبيح لا محصل له لاتحاد عنوان الشقين اعني قوله الرؤية
التي اراد من الادراك وقوله الاحساس الذي هو الرؤية وهو ظاهر ثم ان ارادة الاعرفية في التحقق والثبوت كما
ذكره الناصب في الشق الاول تقتضي ان يكون الادراك اعرف تحققا وثبوتا لا مجرد كونه متحققا ثابتا حتى يلزم
اشتراكه مع كثير من الاجسام والاعراض كما زعمه الناصب وايضا كون كثير من الاجسام والاعراض متحققا ثابتا لا يصلح
سندا للمنع اعرفية الادراك بقوله فلا نسلم الاعرفية لان كون كثير من الاجسام والاعراض متحققة معروفة لا
يقتضي عدم اعرفية الادراك عنها وكذا لا محصل لقوله في الشق الثاني ان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية
اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات فيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقه حالها كذلك الخ لظهور انه اذا اعتبر
الاعرفية بالنسبة الى باقي الاحساسات وسلم ان الاحساس بالبصر اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات تم كلام
المصنف ولا قدح فيه ان يكون لباقي الاحساسات اعرفية بالنسبة الى متعلقاتها او غيرها وبالجملة اعرفية

الابصار خ
يعنون به المسئلة الرؤية انه قال لما كان الادراك صح

لا يذهب عليك ان الادراك في كلام المحقق محمول على مطلق الاحساس ايض لان المراد انه تعالى مدرك للمحسوسات بلا آلة لانه لا يجوز عليه اطلاق اللامس والذائق فكذا وان كان مدركا للمشمومات والمذوقات و الملموسات وذلك لان اطلاق اسماء الصفات لا يجوز الجسارة عليها بغير اذن الشارع فيها بخلاف السمع والبصر فان اطلاقهما عليه في الشرع واقع وقوله تعالى وهو السميع البصير على جوازه نص قاطع منه رحمه الله

لا يتوقف لان الادراك الحسيات ... كما ذكرنا اعتراض الفاضل ... في حاشيته على شرح ... ان يحمل الادراك الواقع في كلام المصنف على الادراك بالاحساس ... الادراك بمعنى الاحساس ... منه

الرؤية بالنسبة الى باقي الاحساسات يكاد ان يكون محسوسا ولهذا تراهم يقدمون في الكتب الكلامية و
الحكمية القوى المدركة الظاهرة على الباطنة لظهورها وقوة الابصار على غيرها من الظاهرة لاظهريتها
واعرفيتها كما نبه عليه سيد المحققين في شرح المواقف وغيره وغيره وبما قررنا ظهر انه يمكن الجواب بارادة
الشق الثالث وهو ان يراد بالادراك ما يشمل سائر الحواس الظاهرة فانها اعرف الادراكات الباطنة من ادراك
النفس لآلاتها الباطنة كما عرفت فظهر ان الشارح الجارح الناصب لقصور فهمه واستعداده وبعده من اهل
التحصيل لم يحصل معنى كلام المحقق ولا معنى كلام المصنف الجليل واما سابعا فلان قوله وكل هذه المحسوسات
علوم حاصلة من الحس مما لا محصل له اصلا لان المحسوسات معلومات لا علوم ومن قال ان العلم والمعلوم
متحدان بالذات اراد ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة في العقل متحد مع المعلوم الحاصل فيه لا ان العلم بمعنى
ادراك الحواس الظاهرة متحد مع المحسوس الموجود في الخارج فان هذا غلط وسفسطة كما لا يخفى واما ما ذكره
من ان المصنف حسب ان مبدأ الفطرة هو حال الطفولية مدخول بان ذلك مما لا يفهم من كلام المصنف الا معاند
حريص في الرد عليه فان ظاهر معنى قوله وذلك مشاهد في حال الاطفال هو ان خلو النفس في مبدأ الفطرة
عن مجموع العلم وكونها قابلة لها مشاهد معلوم في حال الطفولية التي هي قريبة من مبدأ الفطرة فان النفس
خالية فيها ايضا عن جميع العلوم وقابلة لها غاية الامر ان الخلو في مبدأ الفطرة اكثر من الخلو في حال الطفولية
فقوله قدس سره وذلك مشاهد في حال الاطفال تنبيه على دعوى خلو النفس الانسانية في مبدأ الفطرة من
مشاهدة خلوها في حال الطفولية لا تفسير لمبدأ الفطرة كما توهمه هذا الخارج فلا يلزم من كلام المصنف
الحكم بان الطفل لا يعرف شيئا من العلوم العقلية كما توهمه ثانيا على انه لو تم ما اورده على عبارة المصنف
لكان ظاهر الورود على عبارة حاشية المطالع لسيد المحققين قدس سره الشريف الذي كان تلميذ تلميذه وممن لا
ينكر احد كونه من علماء المعقولات سيما الخارج الذي استند في جرحه هذا بشرحه قدس سره على المواقف فقد
قال قدس سره الشريف عند تحقيق قول شارح المطالع ويمكن حمل قرائن الخطبة على مراتبها الخ ان خلو النفس
في مبدأ الفطرة عن العلوم كلها ظاهر وان نوقش فيه بانها لا تغفل عن ذاتها اصلا وان كانت في ابتداء طفوليتها
انتهى فان مقتضى كلمة ان الوصلية ان يكون ابتداء الطفولية اسبق الاحوال ولا اسبق من مبدأ الفطرة
فيكون في كلامه ايضا اشعار بل تصريح باتحادهما تامل واما ثامنا فلان الحكم بخلو النفس في مبدأ
الفطرة عن العلوم وايراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكره الناصب والجواب عنه مذكور في كتب القوم فلا وجه
لذكر الاعتراض من غير ذكر جوابه وذلك لان عمر الكاتبي القزويني من اهل ملة الناصب قال في بحر الفوائد في
شرح عين القواعد في وجه الحاجة الى المنطق ان الانسان في مبدأ الفطرة ليس له شيء من العلوم الخ واعترض
عليه بان المراد من مبدأ الفطرة اما اول حال تعلقت فيها النفس بالبدن او حالة الولادة واياما كان فان الانسان
في تلك الحالة عالم بخصوصية ذاته وببعض الوجدانيات من اللذة والالم والحر والبرد والجوع والشبع فلا يكون
عاريا عن جميع العلوم واجيب بان الشعور بخصوصية الذات ادراك جزئي ولا يسمى علما لكنه اذا طلب بعد
العلم بتلك الخصوصية ماهيته فذلك على وجه كلي فهناك يسمى علما مثل ان يعلم ان نفسه جوهر مجرد قائم مفارق
وهذا المجموع امور كلية وكذلك الوجدانيات ليست علوما بل هي من قبيل الادراكات الشبيهة بالاحساسات
في كونها جزئية والعلوم ادراكات كلية فلا يرد الاشكال على ان المصنف لم يقل ان النفس خالية عن العلوم

بحال الطفولية صح

بل صرح بخلوها عن جميع العلوم والمراد انها خالية في ابتداء الفطرة عن جميع العلوم لا عن كل واحد كما نبه عليه
شارح المطالع رحمه الله بتاكيد العلوم بقوله كلها فلا يتوجه ما اورده الناصب من ان الجنين فضلا عن الطفل
له علوم كثيرة بل لو لم يكن لفظ الجميع موجودا في العبارة لامكن تصحيحها بحمل الالف واللام في العلوم على
الاستغراق واما ما ذكره من ان المصنف في العلوم العقلية كشرحه الموسوم بكشف الخفا في حل مشكلات الشفا
وحاشيته على شرح الاشارات وشرحه على التجريد وغير ذلك مما اعترف بنفاستها العلماء الاعلام واليه تنتهي
سلسلة تلمذ سيد المحققين صدر الملة والدين محمد الشيرازي في العقليات واما ثالثا فلان ما ذكره من
ان المصنف اراد بقوله انكروا قضايا محسوسة على ما ياتي انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها الخ غير
مسلم وانما اراد انكارهم وجوب تحقق اثر كل من الحواس عند تحقق شرايطه كما اوضحناه سابقا وسياتي
من المصنف في البحث الرابع ايضا ما هو صريح في ذلك حيث نسبهم الى تجويز خلاف ما يحكم به حس البصر والسمع و
اللمس وظاهر ان الاقتصار على هذه الثلثة من باب الاكتفاء بالاهم فظهر صدق قول المصنف انهم انكروا قضايا
محسوسة مرادا به المحسوسة بالاعم من البصر والسمع واللمس والذوق والشم مع ان وجه انكارهم للمحسوس بواحد منها
جار في الاعم فافهم واما خامسا فلان ما ذكره بقوله ثم ان انكار القضايا المحسوسة اراد به انهم يمنعون الاعتماد
على القضايا المحسوسة الخ فيه نظر من وجوه الاول انا لا نم ان المصنف اراد بالانكار المذكور منع الاعتماد على القضايا
المذكورة حتى يتجه ان هذا مذهب جماعة من العقلاء غير الاشاعرة فان الاشاعرة لم يعللوا انكارهم للقضايا المحسوسة
بشيء اصلا ولهذا نسبوا الى المكابرة الثاني ان المذكور في شرح المواقف ان ذلك ينسب الى جماعة من العقلاء وفيه
اشارة الى بطلان تلك النسبة فحكم هذا الناصب الجارح بان هذا مذهب جماعة من العقلاء تمويه صريح قد ارتكبه لدفع
الاستبعاد عما وقع من اصحابه الاشاعرة قريبا من هذه المكابرة الثالث ان ما دل عليه كلامه من ان الاشاعرة ذكروا
مذهب تلك الجماعة من العقلاء وابطلوه غير مسلم وانما ابطل ذلك من تاخر عن هؤلاء الجماعة من عقلاء الحكماء ووافقهم
المتاخرون من الاشاعرة في ذلك الابطال وذكروا ذلك في كتبهم مع عدم تنبههم من بطلان ذلك الى بطلان
ما ذهبوا اليه الرابع ان قوله ليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات مدخول بان المصنف قد
استدل على ذلك فمنع المدعى المستدل عليها من غير تعرض لدليلها مناقشة غير مسموعة قال المصنف رفع الله درجته
المبحث الثاني في شرايط الادراك اطبق العقلاء باسرهم عدا الاشاعرة على ان الادراك مشروط بامور ثمانية لا يحصل
بدونها الاول سلامة الحاسة الثاني المقابلة وما في حكمها كما في الاعراض والصور في المرايا فلا تبصر شيئا لا يكون
مقابلا ولا في حكم المقابل الثالث عدم القرب المفرط فان الجسم لو اتصل بالعين لم يمكن رؤيته الرابع عدم البعد
المفرط لان البعد اذا افرط لم يمكن الرؤية الخامس عدم الحجاب فان مع وجود الحجاب بين الرائي والمرئي لا يمكن الرؤية
السادس عدم الشفافية فان الجسم الشفاف الذي لا لون له كالهواء لا يمكن رؤيته السابع تعمد الرائي للادراك الثامن
وقوع الضوء عليه فان الجسم الملون لا يشاهد في الظلمة وحكموا بذلك حكما ضروريا لا يرتابون فيه وخالفت الاشاعرة
في ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة ولم يجعلوا للادراك شرطا من هذه الشرائط وهو مكابرة محضة
لا يشك فيها عاقل انتهى كلامه وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول اعلم ان شرط الشيء ما يكون وجوده موقوفا
عليه ويكون خارجا عنه فمن قال شرط الرؤية هذه الامور ماذا يريد من هذا ان اراد ان الرؤية لا يمكن ان يتحقق
عقلا الا بتحقق هذه الامور واستحال عقلا ان يتحقق بدون هذه الامور فنقول لا نسلم الاستحالة العقلية لانا نرى

لم يكن من اهل المعقولات فلا يروج على من وصل اليه مصنفات المصنف

ترى فى الاسباب الطبيعة وجود الرؤية عند تحقق هذه الشرائط وفقدانها عند فقدان شئ منها الا انه لا يلزم
بمجرد ذلك من فرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال وكل ما كان كذلك لا يكون محالا عقليا وان اراد
ان فى العادة جرى تحقق المشروط الذى هو الرؤية عند حصول هذه الشرائط ومحال عادة ان يتحقق الرؤية بدون
هذه الشرائط مع جوازه عقلا فلا نزاع للاشاعرة فى هذا بل غرضهم اثبات جواز الرؤية عقلا عند فقدان الشرائط
ومن ثم تراهم يقولون ان الرؤية امر يخلقه الله فى الحى ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط
التى اعتبرها الفلاسفة وغرضهم من نفى الشرطية ما ذكرنا لا انهم يمنعون جريان العادة على ان تحقق الرؤية
انما يكون عند تحقق هذه الشرائط ومن تتبع قواعدهم علم انهم يحيلون كل شئ الى ارادة الفاعل المختار و
عموم قدرته ولا يعتبرون فى خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية كالفلاسفة ومن يجلس فضلا تهم
كالمعتزلة ومن تابعهم فحاصل كلامهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق الرؤية فى حى مع فقدان هذه الشرائط وان
كان هذا خرقا للعادة فاين هذا من السفسطة وانكار المحسوسات والمكابرة التى نسب هذا الرجل اليهم وسيأتى
عليك باقى التحقيقات انتهى كلام الناصب قوله فيه نظر من وجوه اما اولا فلان حاصل كلام المصنف قدس
سره فى هذا المقام دعوى البداهة ومرجع رد الناصب المطرود وترديده المردود منع البداهة وهو مكابرة لا يشتغل
فيها عاقل كما قال المصنف وكثيرا ما يجاب عن مثل هذا المنع بانه مكابرة لا يستحق الجواب ولا يلتفت اليها كما اجاب
به صاحب المواقف عن مناقشة من قدح فى حجية الاجماع وغيره عن غيرها والحاصل انا لا نثبت اشتراط
اشتراط الامور المذكورة فى الرؤية بدليل حتى يتجه ايراد المنع والنقض على مقدماته بل نقول ان بديهة
العقل الصريح يقتضيه كما اجاب بمثله افضل المحققين قدس سره فى نقد المحصل عن شبهة من استشكل حكم
الحس ونسبه الى الغلط حيث قال لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات فى الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا
لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوع الى دليل فليس لنا ان نجيب عن هذه الاشكالات انتهى وقال المص
فيما سيجيئ من مسئلة بقاء الاعراض ان الاستدلال على نقيض الضرورى باطل كما فى شبه السوفسطائية فانها لا تسمع
لما كانت استدلالات فى مقابلة الضروريات انتهى ولو سلمنا انه يمكن ذلك لعموم قدرته تعالى لكنه خارج عن
محل النزاع اذ النزاع فى ادراك الباصرة بالالة المشهورة والقوة المودعة فيها والحاصل ان الرؤية لها معنى
معروف لا يتصور الا بان يكون المرئى فى جهة والرائى له حاسة فلو اطلقوا الرؤية على معنى اخر غير المعنى المشهور كالانكشاف
التام والابصار بغير تلك القوة فنسلم انه يمكن ذلك امكانا عقليا لكن يصير النزاع لفظيا وهو كما ترى واما
ثانيا فلان ما نقله عن الاشاعرة من انهم بنوا مسئلة الرؤية ونحوها على ما اشتهر من احالة كل شئ الى ارادة الفاعل
المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون فى خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية بل الواجب تعالى مع ارادته كاف فيها
حقيقة بحيث لو فرض انتفاء جميع ما يتوهم ان له مدخلا فيها بحسب الظاهر من سائر العلل لم يلزم الاختلال فى تلك
الوجودات والعدمات حتى انه يجوز ان يتحقق الاحتراق فى شئ بدون النار اذا اراد الله تعالى احتراق شئ مما
يقبله فاقول فى ذلك الاساس اختلال والبناء عليه محال وفى ذلك اظهر استلزامه محالا ظاهرا وهو عدم توقف
تحقق الكل على تحقق جزئه واللازم باطل اما بيان الاستلزام فلان تحقق الجزء جزء تحقق الكل وكون الكل متوقفا
على الجزء حقيقة ضرورى بل اقول وكذا يستلزم عدم توقف تحقق العرض على الجوهر ووجه الاستلزام بين مما بين
وبطلان اللازم مما يحكم به بديهة العقل وان قال الشرذمة قليلة لا يعتنى بشانهم بقيام العرض بنفسه على انا

قوله
صاحب المواقف
فيه قلنا كون الاجماع
حجة قطعية معلومة بالضرورة
من الدين فيكون التشكيك فيه
بالاستدلال فى مقابلة الضرورة فلا
لا يلتفت اليها انتهى وقال فى شرح الاصول ابن
الحاجب بعد ذكر مقابين من المنكرين حجية
الاجماع والتطرق نقله الى من يحتج به
والجواب عن شبهة المنكرين واحد وهو
ان ذلك تشكيك فى مصادمة الضرورة
فانا نعلم قطعا من الصحابة والتابعين
الاجماع على تقديم الدليل القاطع على
المظنون وما ذلك الا بتبوته عنهم و
بنقله الينا فانتقض الدليلان انتهى
واقول لا يخفى على المنصف المتامل ان دعوى الضرورة
فى مسائل الاجماع اخفى مراتب من دعوى الضرورة
فيما نحن فيه كما ان الشبهة الموردة فيما
نحن فيه فلا يكون تلك الشبهة
الناصرة الا محض العناد
والمكابرة
منه

قوله
ارتباط هذا
المبحث مع ما قبله من
اصل كلام الاشاعرة انما
ذكره هنا لمص قولهم نفى الاسباب
الحقيقية مستلزم للقول بجرى
العادة فيتوجه عليهم
هذه الملازمة
منه

نقول لا يظهر حصول معلوم بحادث لا يكون قبله حادث لجري العادة مع قولهم بحصول حادث كذلك وقال
الخطيب الكازروني الشافعي في بعض تعليقاته ان القول بان مذهب الاشعري ان لا شي من الاشياء يستلزم شيئا
اخر وان لا علاقة توجب بين الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر ولا يقول عاقل
بان العرض يكون وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك والحاصل انه قد يكون شيئان لا يمكن وجود احدهما
بدون الاخر وقال فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية الحق عندي ان لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى
لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي
امكانه بل لا بد من حدوث شي قبله ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن الباري
تعالى ولا تاثير للوسائط في الايجاد بل في الاعداد انتهى فظاهره يدل على توقف بعض الاشياء على بعض وان
كان التاثير مخصوصا بالباري تعالى فتامل واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الامامية يحسبون من فضلات الفلاسفة
فليس الا مجرد اظهار عصبيته على الحكماء والامامية وبعده عن سرائر الحكمة الالهية وانه تعالى ما وفق الناصب و
اصحابه لفقه الحكمة ضالة المؤمن اما تعصبه على الحكماء فلظهور ان بالارتقاء الى اعلام الفطنة والاهتداء الى
اقسام الحكمة يصير الناظر في حقايق الاشياء بصيرا ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واما على الامامية فلانهم
اساطين حكماء الاسلام الذين اخذوا جواهر الحكمة عن معادنها اهل البيت وفازوا بدرجة التحقيق من متابعتهم الكاملة
لا احياء الميت فاشتدت في علوم الاسلام عزائمهم وتاكدت في دقايق الحكمة قوائمهم وان وافقوا الرعيل الاول من
الحكماء في بعض المسائل والاحكام فلا يقتضي خروجهم عن قواعد الاسلام حتى يتوجه عليهم الشناعة والملام
وانما الشناعة كل الشناعة على من لم يتصل يده الى مائدة الحكمة ولم يطلع على زلال الفطنة وشرب في ظماء الجهل من
سؤر الحشوية واختار الثوم والبصل على الطيور المشوية ولنعم ما قال الحكيم الكامل ابو علي عيسى بن زرعة في
بعض رسائله تعريضا على الاشاعرة ومن يحذو حذوهم من فرق اهل السنة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين
لها الحاكمين بحرمة تعلم علم المنطق ونحوه من العلوم الحكمية حيث قال ان الحكمة اقوى الدواعي الى متابعة الشرع
ومن زعم ان الحكمة تخالف الشريعة فهي مفسدة لها قد بنى فيه على مقدمة فاسدة غير كلية تقريرها ان الحكمة
مخالفة للشريعة وكل ما هو مخالف للشي مفسد له والكبرى غير كلية فان الحلاوة تخالف البياض ولا تفسده و
الصورة تخالف المادة ولا تفسدها واذا كانت غير كلية فلا ينتج القياس ومن قال ان الناظر في المنطق مستخف
بالشريعة فان ذلك القائل طاعن في الشريعة لان كلامه في قوة قول من يقول ان الشريعة لا يثبت عند البحث
والتحقيق ومنزلته منزلة رجل حامل للدراهم البهرجة التي يهرب معها من النقاد ويانس بمن ليس من اهل المعرفة
من قال ان الحكمة يفسد الشريعة فهو الطاعن في الشريعة لا المنطق الذي يميز بين الصدق والكذب انتهى
كلامه وايضا فذلك تشنيع بما هو لصحابه اولى به لانفتاحه اجلتهم على الامامية والمعتزلة في مسئلة خلق الاعمال
وغيرها بموافقتهم للفلاسفة فيها فهو في ذلك حقيق بان ينشد عليه شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار
عليك اذا فعلت عظيم ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان المقالات العجيبة التي تفرد بها شيخ الاشاعرة
ليست مما ينتهي الى مقدمات دقيقة قد اطلع هو عليها بدقة الفكر وممارسة الفنون العقلية والنقلية لانه قد
علم وتواتر انه لم يكن من اهل هذا الشان والعلماء المطلعين على قوانين الحد والبرهان بل انما ذهب الى بعض تلك
المقالات بمجرد مخالفة ارباب الاعتزال وحب التفرد في المثال الطلب الرياسة الجهال ولهذا ترى الحكيم

شمس الدين الشهرزوري جعل متابعة فخر الدين الرازي لمذهب الشيخ الاشعري قدحا على فركانه وقصوره
ودليلا على نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين والرعيل الاول من المدققين فقال واعجب
احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من حكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب و
نهايات المطالب لم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف اي طرفيه اطول لانه
كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف ان يرتب حدا ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذهبه
الجاهلية التي يخبط فيه خبط عشواء انتهى واني كنت اظن اولا ان الحكيم المذكور ربما يتعصب في اظهار نقص الشيخ
الاشعري لعداوة دينية ونحوها حتى رايت في رسالة الفها السيد معين الدين الايجي الشافعي الاشعري صاحب
التفسير المشهور في مسئلة الكلام ما يؤيد كلام الحكيم المذكور ويصدقه حيث قال وليت شعري ما للاشعري
لم يجعل مطلب الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغير ذلك فانه ذهب الى ان كلا من ذلك الايمان
به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة فلا ادري لم فر عن حقيقة الكلام الى المجاز البعيد ثم قال واعلم انه
رضي قد يرعوي الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع انه منافي لصرائح القرآن وصحاح الاحاديث
مثل ان فعال الله تم غير معلل بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم تأثر الرب عن شعوره بخلقه وانت تعلم
انه لا يشك ذو مرة ان علمه تعالى بالحكمات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله متوقف عليه فان التأثر
نعم صفة فعلية موقوفة على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها انتهى بل يفهم من
شرح جمع الجوامع للفنارى الرومي في مبحث القدرة ان اكثر تلك المسائل التي تفرد بها الاشعري قد اخذها من
السنة القصاص والوعاظ حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم تصلح ان تكون محلا لتعلق الارادة
لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا
اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذ الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء
قد يكون لقصور فيها عنه وقد يكون لعدم قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه للوجوب والامتناع والعجز هو الاول دون الثاني
وذكر الاستاد ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس عليه السلام حيث جاءه ابليس في صورة انسان و
هو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة وقال هل الله تم يقدر ان يجعل الدنيا في
هذه القشرة فقال الله تعالى قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احد عينيه فصار اعور وهذا وان
انه لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس
عليه السلام اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم فقد وقعهم
في مذهبهم قال المصنف رضي الله درجته البحث الثالث في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط اجمع العقلاء كافة
عدا الاشاعرة على ذلك للضرورة القاضية به فان عاقلا من العقلاء لا يشك في حصول الرؤية عند استجماع شرائطها
وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك وارتكبوا السفسطة فيه وجوزوا ان يكون بين ايدينا وبحضرتنا جبال شاهقة
من الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب ملاصقة لنا تملأ الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة مضيئة
ظاهرة غاية الظهور ويقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا شيئا منها البتة وكذا يكون بحضرتنا
اصوات هائلة تملأ اقطار الارض بحيث ينزعج منها كل احد يسمعها اشد ما يكون من الاصوات وحواسنا غير سقيمة
ولا حجاب بيننا وبينها ولا بعد البتة بل هي في غاية القرب منا ولا نسمعها ولا نحسها اصلا وكذا اذا لمس احد

بباطن كف حديدة محمية بالنار حتى يقبض ولا يحس بحرارتها بل يرمى في تنور اذيب فيه الرصاص او الزيت ود
لا يشاهد التنور ولا الرصاص المذاب ولا يدرك حرارته وتنفصل اعضاؤه وهو لا يحس بالالم في جسمه ولا شك ان هذا
نوع من السفسطة والضرورة تقتضي بفساده ومن يشك في هذا فقد انكر اظهر المحسوسات انتهى كلامه وقال
الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان شرايط الرؤية اذا تحققت لم يجب الرؤية ومعنى نفي هنا الوجوب
ان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرايط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية عند
تحقق الامور المذكورة ومن انكر هذا والحال هذه فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه مما اتفق
على روايته ونقله اصحاب جميع المذاهب من الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبي صلى الله عليه وآله لما خرج
ليلة الهجرة من داره والقريش قد حفوا بالدار يريدون قتله فرميهم ورمى على وجوههم بالتراب وكان يقرأ
سورة يس وخرج ولم يره احد وكانوا جالسين غير نائمين ولا غافلين فمن لا يسلم ان عدم حصول الرؤية جائز مع
وجود الشرايط بان يمنع الله تعالى البصر بقدرته عن الرؤية فعليه ان ينكر هذا وامثاله ومن الاشاعرة من يمنع تحقق
الرؤية عند استجماع الشرايط بانا نرى الجبل الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض
مع تساوي الكل وحصول الشرايط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماع الشرايط والتحقيق ما قدمناه انهم يريدون
من عدم الوجوب جواز عدم الرؤية عقلا وامكان تعلق القدرة به فاين انكار المحسوسات واين هو من السفسطة
ثم ما ذكر من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغات والتعقعات الشنيعة والكلمات
الهايلة المرصدة المبرقة التي تميل بها خواطر القلندرية والعوام الى مذهبه الباطل ورأيه الكاسد الفاسد فهو شيء ليس بقول
ولا مذهب لاحد من الاشاعرة بل يورد الخصم عليهم في الاعتراض ويقول اذا اجتمعت شرايط الرؤية في زمان وجب
حصول الرؤية والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها هذا هو الاعتراض واجاب الاشاعرة عنه بان
هذا منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقايضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا
الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا
ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليه سابقا ان الرؤية لا يجب عقلا
عند تحقق الشرايط وتجويز العقل عدم وقوعها عندها مع ان كونها لا عادة والخصم لا يفرقون بين المحال العقلي
والعادي وجملة اعتراضاته ناشية من عدم هذا الفرق ثم ما ذكر من الاصول وتوصيفها والمبالغات فيها فكلها من
قعقعة الشنان بعد ما قدمنا لك البيانات انتهى واقول ما ذكره لا صلاح سفسطة الاشاعرة في هذه المسئلة من وقوع
خرق العادة في معجزات الانبياء سيما ما اتفقوا عليه من معجزة نبينا صلى الله عليه وآله ليلة الهجرة عبوره على الكفار من
غير ان يراه احد منهم لا يصلح لما قصده من الاصلاح مصراع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر وذلك لانه لا يلزم ان
يكون خرق العادة في المعجزة المذكورة بعدم الرؤية مع وجود الشرايط ولم لا يجوز ان يكون باحداث حايل من غشاوة
غيم او دخان او غبار او دفعة كما اشار اليه الباري تعالى في سورة البقرة بقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم
غشاوة وبقوله في سورة يس وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون ومعنى فاغشيناهم
جعلنا على ابصارهم غشاوة وجعلنا بينهم وبينه كذا في اكثر التفاسير وان ما تمسكا به من بناء الاشاعرة ذلك على
قاعدة جريان العادة وان حاصل كلامهم ان الرؤية لا يجب عقلا عند تحقق الشرايط الخ فمع ما سبق من الكلام على
هذه القاعدة المشومة مردود بان عند تحقق الشرايط واجتماعها يكون العلة التامة للرؤية متحققة ضرورة فلو

الجواب على
طريق الكل ان يقال
اذا اريد بقوله لا يجوز انه
لو لم يجب الرؤية عند اجتماع
شرايطها لامكن بحسب الذات ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة لم نراها فنسلم و
بطلانه ممنوع واذا اريد انه لو لم يجب لجاز
عند العقل ذلك ولم يأب عنه فهو
محال اذ التجويز العقلي انما يكون
عند انتفاء العلم العادي
بانتفائها
و
هو محال
بل الوجدان يقتضي
تحقق هذا العلم العادي
المنافي لان يجوز العقل خلافه
منه رحمه الله تعالى

قوله
يجوز نقايضها
اي نحكم بامكانها الذاتي
لان العقل لا يأبى من تحقق
نقايضها في الواقع كيف والعلم
العادي لا يخل بمتعلقه الفقير و
تصحيح هنا ايضا بجزمنا بعدم
وقوعها وكذا الكلام في قوله
فانا نجوز وجودها فقد
عرفت تحقيق الكلام
في الحاشية
منه

وان قلت ان العلة التامة للحوادث عند الاشعري
هو الواجب تعالى لانه نفى العلية والمعلولية
عن الحوادث مطلقا كما قلت هذا
اصل السفسطة كما
منه

امكن

انكر معها عدم الرؤية لزم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة هف فظهر ان منشأ غلط الاشاعرة عدم الفرق بين ما نحن فيه من المحال العقلي والمحال العادي وان الناصب المقلد جرت عادته باعادة كلامهم فان التخلف العادي فيما نحن فيه من الرؤية واسبابها وشرائطها انما يتصور بان يعدم القادر المختار جميع اجزاء علتها التامة او بعضها ويوجد بدلها معلولا آخر مثلا كما قيل في انقلاب الحجر ذهبا ونحوه لا ان يوجد ذلك المعلول اعني الرؤية بعينه بدون علته التامة واما نفيهم للعلية والمعلولية الحقيقية بين الحوادث فهو سفسطة اخرى اولى بالتشنيع واحرى فافهم واما ما ذكره الناصب في حاشية جرحه هذا من انا اريد من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكانها الذاتي فهذا عين مذهب الاشاعرة وليس يظهر فيه فسادا اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان اريد عدم الجزم بانتفائها وعدم اباء العقل من تحققها فهو ممنوع اذ عند الرجوع الى الوجدان نعلم تحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي انتهى فمردود بان المراد بالجواز هو الحكم بامكان عدم تحقق الرؤية عند شرائطها الذي هو نقيض ضرورة حكم العقل بانها واقعة عند شرائطها فلا يمكن ان يتحقق مع الحكم بوجوب تحقق الرؤية عند شرائطها و قد قلت بخلاف هذا خلف والتحقيق ان مبنى الدليل وجوابه على مقدمة اختلف فيها الفريقان وهي ان المعلول عند تحقق جميع ما يتوقف عليه بحسب العادة هل يجب تحققه ام لا فمن قال باستناد الافعال اليه تعالى وهم الاشاعرة قالوا بانه غير واجب لان عادته جارية بايجاده عند تحقق ما يتوقف عليه ومن قال باستناد بعض الافعال الى غيره تعالى وهم الامامية والمعتزلة والحكماء قالوا بوجوبه وهو الموافق للعقل والبديهة حاكمة به كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته المبحث الرابع في امتناع الادراك عند فقد الشرائط والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في ذلك وجوزوا الادراك مع فقد جميع الشرائط فجوزوا ان الاعمى اذا كان في المشرق ان يشاهد ويبصر النملة الصغيرة السوداء على صخرة سوداء في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما حجب جميع الجبال والحيطان ويسمع الاطروش وهو في طرف المشرق اخفى صوت يسمع وهو في طرف المغرب وكفى من اعتقد ذلك نقصا ومكابرة للضرورة ودخولا في السفسطة هذا اعتقاده وما اعجب حالهم يمنعون من مشاهدة اعظم الاجسام قدرا واشدها لونا واشراقا واقربها الينا مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط ومن سماع الاصوات الهائلة القريبة ويجوزون مشاهدة الاعمى اصغر الاجسام واخفاها في الظلم الشديد وبينهما غاية البعد وكذا في السماع فهل بلغ احد من السوفسطائية في انكاره المحسوسات الى هذه الغاية ووصل الى هذه النهاية مع ان جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاواني التي في دار الانسان حال خروجه اناسا فضلاء مدققين في العلوم حال الغيبة وهؤلاء جوزوا حصول مثل هذه الاشخاص في الحضور ولا يشاهدون فهم ابلغ في السفسطة من اولئك فلينظر العاقل المنصف المقلد هل يجوز له ان يقلد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى ويكون معذورا برجوعه اليهم وقبوله منهم ام لا فان جوز ذلك لنفسه بعد تعقل ذلك وتحصيله فقد خلص المقلد من اثمه وباء بالاثم نعوذ بالله من زلل الاقدام وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال كل عاقل جرب الامور فانه لا يشك في ادراك السليم حرارة النار اذا بقي فيها مدة مديدة حتى ينفصل اعضائه ومحال ان يكون اهل بغداد على كثرتهم وصحة حواسهم يجوز عليهم جيش عظيم ويقتتلون ويضرب فيهم البوقات الكثيرة ويرتفع الريح وتشتد الاصوات ولا يشاهد ذلك احد منهم ولا يسمعه ومحال ان يرفع اهل الارض باجمعهم ابصارهم الى السماء ولا يشاهدونها ومحال ان يكون في السماء الف شمس وكل واحدة منها الف ضعف من هذه الشمس ولا يشاهدونها ومحال ان يكون لانسان واحد مشاهدان عليه ربما

واحد الف مرة ولا يشاهدون فيها وكل واحد منهما مثل الاول الذي يشاهدونها ومحال ان يخبر واحد باعلى صوته الف مرة بحضرة الف نفس كل واحد منهم يسمع جميع ما يقوله بان زيدا ما قام ويكون قد اخبر بالنفي ولم يسمع الحاضرون حرف النفي مع تكرر الف مرة وسماع كل واحد منهم جميع ما قاله بل علمنا بهذه الاشياء اقوى بكثير من علمنا بانا حين خروجنا من منازلنا لم تنقلب الاوانى التى فيها اناسا مدققين فى علم المنطق والهندسة وان ابنى الذى شاهدته بالامس هو الذى شاهدته الان وانه لم يحدث حال تغميض العين لف شمس ثم انعدم عند فتحها مع ان الله تعالى قادر على ذلك كله وهو فى نفسه ممكن وان المولود الرضيع الذى يولد فى الحال انما يولد من الابوين ولم يمر عليه الف سنة مع امكانه فى نفسه وبالنظر الى قدرة الله تعالى وقد نسبت السوفسطائية الى الغلط وكذبوا كل التكذيب فى هذه القضايا الجائزة فكيف بالقضايا التى جوزها الاشعرية التى تقتضى زوال الثقة عن المشاهدات ومن اعجب الاشياء جواب رئيسهم وافضل متاخريهم فخر الدين الرازى فى هذا الموضع حيث قال يجوز ان يخلق الله تعالى فى الحديدة المحماة بالنار برودة عند خروجها من النار فلهذا لا يحس بالحرارة وا لكون الذى فيها والضوء يجوز ان يخلقه الله تعالى فى الجسم البارد وغفل عن ان هذا ليس موضع النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذى هو فى غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك فكيف يكون ما ذكره جوابا انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول حاصل جميع ما ذكره فى هذا الفصل بعد وضع المقعقعة ان الاشاعرة لا يعتبرون وجود الشرائط وعدمها فى تحقق الرؤية وعدم تحققها ولعدم هذا الاعتبار دخلوا فى السوفسطائية ونحن نبين لك حاصل كلام الاشاعرة فى الرؤية لتعرف ان هذا الرجل مع فضيلته قد اخذ سبل التعصب عين بصيرته فنقول ذهب السوفسطائية الى نفى حقايق الاشياء فهم يقولون ان حقيقة كل شئ ليست حقيقة فالنار ليست بالنار والماء ليست بالماء ويجوز ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار وحقيقة الماء حقيقة الهواء وليس لشئ حقيقة فيلزمهم ان يكون النار التى نشاهدها لا يكون نارا بل ماء وهواء او غير ذلك وهذا هو السفسطة وينجر هذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات ويبطل به الحكمة الباحثة عن معرفة الاشياء واما حاصل كلام الاشاعرة فى مبحث الرؤية وغيرها مما ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار وقدرته التى هى العلة التامة لوجود الاشياء فاذا كانت القدرة هى العلة التامة فلا يكون وجود شئ واجبا عند حصول الاسباب الطبيعية ولا يكون شئ مفقودا بحسب الوجود عند فقدان الاسباب والشرائط ولكن جرت عادة الله تعالى فى الموجودات ان الاشياء تحصل عند وجود شرائطها وتنعدم عند انعدامها فهذه العادة فى الطبيعة جرت مجرى الوجوب فالشئ الذى له شرائط فى الوجود يجب تحققه عند وجود تلك الشرائط وانتفاؤه عند انتفائها بحسب ما جرى من العادة وان كان ذلك الشئ بالنسبة الى القدرة غير واجب لا فى صورة التحقق لتحقق الشرائط ولا فى الانتفاء لانتفائها بل جاز فى العقل تحقق الشرائط وتخلف ذلك الشئ وكذا تحقق ذلك الشئ مع انتفاء الشرائط اذ لم يلزم منه محال عقلى وذلك بالنسبة الى قدرة المبدا الذى هو الفاعل المختار مثلا الرؤية التى نحن نباحث فيها لها شرائط وجب تحققه عند تحققها وامتنع وقوعها عند فقدان الشرائط كل ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى فى خلق بعض الموجودات بايجاده عند وجود الاسباب الطبيعية دون انتفائها فعدم تحقق الرؤية عند وجود الشرائط او تحققها عند فقدان الشرط محال عادة لا انه جار على خلاف عادة الله وان كان جائزا عقلا اذا جعلنا قدرة الفاعل وارادته علة تامة لوجود الاشياء

هذا حاصل مذهب الاشاعرة فيا معشر الاذكيا اين هذا من التفسطة واذا عرفت هذا سهل عليك جواب كل
ما اورده هذا الرجل في هذه المباحث من الاستبعادات والتشنيعات واما جواب الامام الرازي فهو واقع
بازاء الاستبعاد فانهم يستبعدون ان الحديدة المحماة الخارجة من التنور يجوز عقلا ان لا يحرق شيئا فذكر
الامام وجه الجواز عقلا بان يخلق الله تعالى عقيب الخروج من التنور برودة في تلك الحديدة فيكون جوابا صحيحا
والله اعلم بالصواب واما قوله ان المتنازع فيه ان الجسم الذي في غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم
الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك فنقول فيه قد عرفت انفا ما ذكرنا
من معنى هذا التجويز وانه لا ينافي الاستحالة عادة فهم لا يقولون ان هذا ليس بمحال عادة ولكن لا يلزم منه
محال عقلي كاجتماع الوجود والعدم فيجوز ان يتعلق به القدرة الشاملة الالهية ويمنع الحرارة من التاثير ومن انكر
هذا فلينكر كون النار بردا وسلاما على ابراهيم انتهى كلامه واقول حاصل ما ذكره في حل هذا الفصل يرجع الى
التشكيك في البديهي او جعل النزاع لفظيا كما حققناه سابقا ولنفصل الكلام في تزييف ما ضمه من المقدمات
لئلا يظن بنا ظان انا اكتفينا بالاجمال للعجز عن ايضاح المقال فنقول اولا ان جميع السوفسطائية ذهبوا الى
نفي حقايق الاشياء فان افضل السوفسطائية وهم اللاادرية على ما في المواقف قايلون بالتوقف في بطلان الحقايق
لا بنفي حقايق الموجودات وهم الذين نسبوا اليهم جواز انقلاب الاواني في الدار اناسا فضلاء وشبهوا مقالة
الاشاعرة بمقالتهم فما ذكره في بيان الفرق من ان السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقايق الاشياء ليس على اطلاقه نعم
ذلك النفي منسوب الى طائفة اخرى منهم يسمون بالعنادية ولا يلزم من عدم مناسبة قول الاشاعرة لقول الفرقة
الثانية عدم مناسبته ومشابهته للتفسطة مطلقا وبالجملة ما تكلفه في بيان الفرق بين مذهبي السوفسطائية
والاشاعرة لا يدفع اشتراكهما في اصل التفسطة لان السوفسطائية على ما قرره ينفون كون اصل الحقايق من
الاسباب والمسببات موجودة والاشاعرة ينفون كون سببية تلك الاسباب ومسببية مسبباتها موجودة و
كلا النفيين نفي للوجود مخالف لبديهة العقل كما لا يخفى ثم لا يخفى ما ذكره في تقرير كلام السوفسطائية من تجويزهم
ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار الخ لان هذا التجويز فرع القول بثبوت الحقيقة والمفروض انهم ينفون
حقايق الاشياء تامل وايضا ذكر في شرح المواقف انه ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون ما نسب الى
جماعة يسمونهم بالسوفسطائية بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه انتهى فلم لا يحمل كلام المصنف العلامة في
قوله وهل يبلغ احد من السوفسطائية الى هذا المعنى حتى لا يقع وثانيا ان ما ذكره في بيان حاصل كلام الاشاعرة
من ان الاشياء الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود
الاشياء الخ مدخول بانه كلام متناقض لان حصر العلة التامة في القدرة اخر منافٍ لقوله انما يحصل ويوجد
بارادة الفاعل المختار بل ربما يشعر بعدم مدخلية ذات الفاعل في ذلك وفيه ما فيه مع ان في كون الباري تعالى
وقدرته القديمة علة تامة للحوادث كلام مذكور في علمي الحكمة والكلام وحاصله انه لو كان الواجب تعالى علة تامة
للحوادث لزم قدم الحادث او حدوث الواجب تعالى واستوضح ذلك في الكتب المتداولة بما لا مزيد عليه فليطالع
ثمة وباقي المقدمات من تجويز الامور المخالفة لبديهة العقل والحس عادة لما ذكره في شرحه للمباحث السابقة
وقد ذكرنا ما فيه ثمة فتذكر وثالثا ان ما ذكره في تاويل جواب الرازي غير منتهض على دفع الاستبعاد الذي قرره
هذا الشيخ فان الاستبعاد انما وقع في تجويز عدم الاحساس بين الجسم الحار حال حرارته لا مطلقا كما يدل عليه تصويره

فان
قيل لا يلزم
من انكار هذا انكار
الاية لجواز ان يكون واقعة
ابراهيم عليه السلام على طريق ان الله تعالى
سلب الحرارة من النار فلمنع الظاهر من لفظ
على قوله تعالى بردا وسلاما على ابراهيم ان النار
مع اتصافها بالحرارة كانت لم يؤثر في ابراهيم
لانه صار بردا ولولا كان للاقت
الاكتفاء بالبرد فقط و
هذا ما يفهم الذوق
الصحيح
منه

في الغلط صح

للصفوى من المحقق المستبعد هذا الخصم ومن التوفيق رزناه سابقا من حكم جيد وبعد المطول الذي ذكره للتحقيق ثم ما وقع فيه
الاستبعاد ثم دفع ما ذكره هيهنا بقوله فقد عرفت انما ما ذكر من معنى هذا التجويز الخ ورابعا ان ما ذكره من
ان من انكر هذا فلينكر كون النار بردا وسلاما على ابراهيم عليه السلام مدفوع بما ذكره في حاشية شرح من انه لا يلزم
من انكار هذا انكار الاية لجواز ان يكون واقعة ابراهيم عليه السلام على طريقة ان الله تعالى سلب الحرارة من النار و
ما ذكره ثمة في جوابه من ان الظاهر من لفظة على في قوله تعالى بردا وسلاما على ابراهيم ان النار مع اتصافه بالحرارة
لم تؤثر في ابراهيم عليه السلام لا انه صار باردا اذ لو كان لا نسب الاكتفاء بالبرد فقط مردود باجماع المفسرين
على خلاف ما حكم بالنسبة ويكون كيف كذلك مع ظهور ان الاكتفاء بقوله بردا يوهم كون البرد المتعدى بعلى
للمضرة وما قال من ان هذا يعرفه الذوق الصحيح ان اراد به مذاق نفسه فهو لا يصير حجة على احد فان مذاق الصفراوي
المبتلى بمرارة عداوة اهل البيت عليهم السلام وشيعتهم ربما يجد الامر على خلاف ما هو عليه كما يجد الصفراوي
العسل مرا وان اراد به ذوق غيره فعلى تقدير حجيته لا نسلم انهم يجدون معنى الاية على حسب ما وجد كما اوضحناه
وهذا لم يكن مما يخفى على من له ادنى مسكة لكن ديدن المحجوج المبهوت دفع الواضح وانكار المستقيم بدعوى الذوق
والفهم السقيم شعر وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم قال المصنف رفع الله درجته البحث الخامس
في ان الوجود ليس علة تامة في الرؤية خالفت الاشاعرة كافة العقلاء هيهنا وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة فقالوا
ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا فجوزوا رؤية كل شيء موجود سواء كان في حيز اولا وسواء كان مقابلا او لا
فجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة والقدرة والشهوة واللذة وغير النفسانية مما لا ينال البصر
كالروايح والطعوم والاصوات والحرارة والبرودة وغيرها من الكيفيات الملموسة ولا شك في ان هذا مكابرة للضرورة
فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر والروايح انما تدرك بالشم لا بالابصار والحرارة وغيرها
من الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس لا بالبصر والصوت انما يدرك بالسمع لا بالبصر والصوت انما يدرك بالسمع
لا بالبصر ولهذا فان فاقد البصر يدرك هذه الاعراض ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك باختلاله وبالجملة
فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك وان من شكك فيه فهو سوفسطائي ومن اعجب الاشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل
الشاهق في الهواء مع عدم الساتر بيننا وثبوت رؤية هذه الاعراض التي لا تشاهد ولا تدرك بالبصر وهل هذا الا
من تغفل من قائله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان الشيخ ابا الحسن الاشعري استدل بالوجود على اثبات
جواز رؤية الله تعالى وتقرير الدليل كما ذكر في المواقف وشرحه انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا لانا نرى الطول والعرض في الجسم وليس الطول و
العرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد فذلك الجزء
يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين و
هو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم ولولا تحقق امر
مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذه العلة لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر
والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او
الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث عدمي لا يصلح للعلية فاذن العلة المشتركة الوجود

وانه مشترك بينها وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المط
ثم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا
الرجل والشيخ الاشعري يلتزم هذا ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وانا لا نرى هذه الاشيا
التي ذكرناها لجري العادة من الله بذلك اى بعدم رؤيتها فان الله تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا و
لا يمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصوم يشنّعون عليه بالانكار ويقولون هذه مكابرة
محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الانكار الا استبعادا ناشيا عما هو معتاد في الرؤية
والحقائق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا يؤخذ من العادات بل مما يحكم به العقول الخالصة من الهوى و
شوائب التقليدات ثم من الواجب في هذا المقام ان نذكر حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد عن الطبايع السليمة
فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة المغايرة
للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة وهذه الحالة المغايرة الزائدة ليست هي تأثر الحاسة فقط كما حقق في موضعه
بل هي حالة يخلقها الله تعالى في العبد شبيهة بالبصيرة في ادراك المعقولات وكما ان البصيرة في الانسان تدرك
الاشياء ومحلها القلب كذلك البصر يدرك الاشياء ومحلها الحدقة في الانسان ويجوز عقلا ان يكون تلك
الحالة تدرك الاشياء من غير شرط ومحل وان كان يستحيل ان يدرك الاشياء بالمقابلة وباقي الشروط عادة فالتجويز
عقلي والاستحالة عادية كما ذكرنا مرارا فاين الاستبعاد اذا انتهى كلام المصنف ومآل هذا يرجع الى كلام واحد قدمناه
انتهى واقول لا يخفى ان جميع ما ذكره من التوجيه والتعليل الذي سماه بالبرهان والدليل تشكيك في البديهي كما
ذكره المصنف فلا يلتفت اليه كما في ساير البديهيات على ما مر ثم ان الدليل الذي نسبه الى شيخه الاشعري قد بلغ
من الاختلال والفساد الى غاية لا يليق ان يسمى بالشبهة وفيه سوى ما ذكر من النقض مفاسد اخرى مذكورة
في كتب الاصحاب وغيرهم حتى ان فخر الدين الرازي اورد عليه في كتاب الاربعين عدة من الاسولة واعترف بالعجز
عن الجواب عنها وسيجيء كلامه بعينه عنقريب ان شاء الله تعالى واقبح من ذلك التزامه لانه النقض المذكور الذي
لا يلتزمه الا الاشعري الذي هو بمعزل عن الشعور وما اشبه حاله فيما فعله مع الخصم الذي اوقعه في مضيق الالزام
بالالتزام بحال رجلين تضاربا وكان احدهما اقوى في القدرة من الاخر فطرحه ويدوس صدره حتى ينقطع
نفسه ثم لما سئل بالفارسية عن ذلك العاجز الذي لم يكن يعترف من غاية الجهل والعصبية بعجزه چگونه بود
ماجراى تو با فلان قال في الجواب او لگد بر سينه من ميزد و من بفش ميزدم فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما
ذكره في دفع الاستبعاد فقد مر فيه الكلام مكررا ثم ما ذكره من التحقيق المشهور لا يقتضي ان الرؤية ليست بالابصار حتى
يدفع استبعاد ما جوزه الاشاعرة من عدم رؤية المرئي مع شرائطها بل هو انما ذكر لتحقيق محل النزاع وانه لا نزاع لنا
في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج
من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا رأينا الشمس مثلا وهو مذكور في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد فلا
فائدة في ذكر ذلك الا تكثير السواد وتضييع المداد كما لا يخفى على من امعن النظر واجاد قال المصنف رفع الله درجته
البحث السادس في ان الادراك ليس بمعنى والاشاعرة خالفت العقلاء في ذلك وذهبوا مذهبا غريبا عجيبا لزمهم بواسطته
انكار الضروريات فان العقلاء باسرهم قالوا ان صفة الادراك تصدر عن كون الواحد منا حيا لا آفة به والاشاعرة
قالوا ان الادراك انما يحصل لمعنى حصل في المدرك فان حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الادراك وان فقدت جميع

الشرايط وان لم يحصل لم يحصل الادراك وان وجدت جميع الشرايط وجوزوا بسبب ذلك ادراك المعدومات لان
من شان الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده فكان
الواحد منا ايدرك جميع الموجودات بادراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق وح يلزم تعلق الادراك بالمعدوم و
بان الشيء سيوجد وبان الشيء قد كان موجودا وبان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع لانه
لا فرق بين رؤية الطعوم والروايح وبين رؤية المعدوم وكما ان العلم باستحالة رؤية المعدوم ضروري كذا العلم
باستحالة رؤية الطعوم والروايح وايضا يلزم ان يكون الواحد منا رائيا مع الساتر العظيم البتة ولا يرى الفيل الاعظم
ولا الجبل الشاهق مع عدم الساتر على تقدير ان يكون المعنى قد وجد في الاول وانتفى في الثاني وكان يصح منا ان
نرى ذلك المعنى لانه موجود وعندهم ان كل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى انما يكون بمعنى اخر واي
عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرايحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس
العلم والقدرة والطعوم والرايحة والصوت باليد وذوقها باللسان وشمها بالانف وسماعها بالاذن وهل هذه
الا مجرد سفسطة وانكار المحسوسات ولم يبالغ السوفسطائية في مقالتهم هذه المبالغة انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول الظاهر انه استعمل الادراك واراد به الرؤية وحاصل كلامه ان الاشاعرة يقولون ان الرؤية معنى يحصل في
المدرك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرايط وهذا ما قدمنا ذكره غير مرة وبينا ما هو مرادهم من هذا الكلام
ثم ان قوله وجوزوا بسبب ذلك ادراك المعدومات لان من شان الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه
وذلك يحصل في حال العدم كما يحصل حال وجوده استدلال باطل على مدعى مخترع له فان كون الرؤية معنى يحصل في
الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكرنا في الفصل السابق واما تعلقه
بالمعدوم فليس مذهب الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم في الرؤية ثم ما ذكره من ان العلم باستحالة رؤية الطعوم والروايح
ضروري مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم فقد ذكرنا انه ان اراد بهذه الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية
فمسلم والاستبعاد لا يقدح في الحقايق الثابتة بالبرهان ثم ما ذكر من انه على تقدير كون ذلك المعنى موجودا كان يصح
منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وكل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى انما يكون بمعنى اخر فالجواب
ان العقل يجوز رؤية كل موجود وان استحال عادة فالرؤية اذا كانت موجودة يصح ان يرى بنفسها لا برؤية اخرى
فانقطع التسلسل كما ذكر في الوجود على تقدير كونه موجودا فلا استحالة فيه ولا مصادمة للضرورة ثم ما ذكره من
باقي التشنيعات والاستبعادات قد مر جوابه غير مرة ونزيد جوابه في هذه المرة بهذين البيتين شعر وذي سفه
يواجهني بجهل واكره ان اكون له مجيبا يزيد سفاهة وازيد حلما كعود زاده الاحراق طيبا انتهى كلامه واقول
لا يخفى ان كلام المصنف قدس سره صريح في هذا المبحث ايضا في استعمال الادراك في الاعم واصرح من الكل في التعميم
للكل قوله في اخر هذا البحث واي عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرايحة والحرارة والبرودة
والصوت بالعين وجواز لمس العلم والقدرة والطعوم والرايحة الخ واما ما قدمه من البيان فقد اثبتنا عليه سابقا بما
يجري مجرى العيان واما ما ذكره من ان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى
انه يتعلق بكل موجود كما ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس مذهب الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم
فاقول وهو ظاهر لان ما ذكره المصنف في الفصل السابق هو ان الاشاعرة قالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا
وقد ذكر الشارح الجديد للتجريد تصريح امام الحرمين لدفع بعض مفاسد الدليل المشهور الماخوذ فيه كون الوجود علة

للرؤية كما نقله الشارح سابقاً بان المراد بالعلة ههنا ما يصح ان يكون متعلقاً للرؤية لا المؤثر في الصحة على
ما فهمه الاكثرون ويلزم من ذلك رؤية المعدوم لانهم جعلوا الوجود بشهادة اماميهم متعلقاً للرؤية وهو امر
اعتباري انتزاعي غير موجود في الخارج كما تقرر في محله ان قلت يمكن ان يكون المراد بالوجود الموجود كما يشعر
به كلام الشارح بناء على المسامحة المشهورة قلنا لا يفيد لانه لا يخ اما ان يراد من الموجود مفهوم الموجود الكلي
فالكلام فيه كالكلام في الوجود واما ان يراد به ماصدقات الموجود فهي ليس امراً واحداً مشتركاً بين الجوهر و
العرض كما اخذ في الدليل المذكور ثم ما ذكره من الترديد في دفع استبعاد رؤية الطعوم والروايح مردود بما
قدمناه ايضاً فتذكر ثم ما اجاب به عن لزوم التسلسل في الرؤية من ان الرؤية اذا كانت موجودة يصح ان يرى
بنفسها تخصيص بارد من هذا الرجل لما رد في القاعدة الكلية التي زعم اصحابه عقليتها في الرؤية وقد
منه ما ذكره من ان القوم دفعوا التسلسل في الوجود على تقدير كونه موجوداً بمثل ما ذكره في دفع التسلسل في الرؤية
فانه فرية بلا مرية فان القوم ذكروا ان الوجود ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود اخر موجود في الخارج ايض
وتسلسلت الوجودات الخارجية ولم يقولوا ان التسلسل ينقطع بكون الوجود موجوداً بنفسه لا بوجود اخر واما
ما انشده في دفع استبعادات المصنف قدس سره من البيتين فهو معارض بعدة ابيات انشاها ابو العلاء المعري
في شان امثاله من القاصرين الجاهرين في طعن الكملة الماهرين وهي هذه شعر اذا وصف الطائي بالبخل مادر
وعير قسا بالفهاهة باقل وقال السهى للشمس انت خفية وقال الدجى للصبح لونك حائل وطاولت
الارض السماء سفاهة وفاخرت الشهب الحصى والجنادل فيا موت زر ان الحيوة ذميمة ويا نفس جدي ان دهرك
هازل قال المصنف رفع الله درجته البحث السابع في انه تعالى يستحيل ان يرى وخالفت الاشاعرة كافة العقلاء
في هذه المسئلة حيث حكموا بان الله تعالى مرئي للبشر اما الفلاسفة والامامية والمعتزلة فانكارهم لرؤيته تعالى
ظاهر ولا شك فيه واما المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا رؤيته لانه عندهم جسم وهو مقابل للرائي
فلهذا قالوا بامكان رؤيته ولو كان مجرداً عندهم لحكموا بامتناع رؤيته فلهذا خالفت الاشاعرة باقي
العقلاء وخالفوا الضرورة ايضاً فان الضرورة قاضية بان ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان
ولا حيز ولا يكون مقابلاً ولا في حكم المقابل فانه لا يمكن رؤيته ومن كابر في ذلك فقد انكر الحكم الضروري و
كان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائياً وخالفوا ايضاً آيات الكتاب العزيز الدالة على امتناع رؤيته تعالى
فانه قال عز من قائل لا تدركه الابصار تمدح بذلك لانه ذكره بين مدحين فيكون مدحاً لقبح ادخال ما لا يتعلق
بالمدح بين المدحين فانه لا يحسن ان يقال فلان عالم فاضل يأكل الخبز زاهد ورع واذا تمدح بنفي ادراك الابصار
له كان ثبوته له نقصاً والنقص عليه تعالى محال وقال تعالى في حق موسى عليه السلام لن تراني ولن للنفي المؤبد
واذا امتنعت الرؤية في حق موسى عليه السلام ففي حق غيره اولى وقال الله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا بالظلم
واذا كانت الضرورة قاضية بحكم ودل محكم القرآن ايض عليه فقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم والاشاعرة
قالوا بخلافه وانكروا ما دلت الضرورة عليه وما قاد القرآن اليه ومن خالف الضرورة والقرآن كيف لا
يخالف العلم النظري والاخبار وكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير الى اقواله وجعله اماماً يقتدى
به وهل يكون اعمى قلباً ممن يعتمد على ذلك واي ضرورة تقود الانسان الى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شيء

ما در نام مرد کان بخیل مشهور و فی الهنار الجبل من مادر

ممن يعتقد ذلك

من الكرامات ولا ظهر منهم ما لازمته التقوى والانقياد الى ما دلت الضرورة عليه ونطقت به الآيات القرآنية
بل اعتقد وانتحل الفقه نص الكتاب وارتكاب ضد ما دلت الضرورة عليه ولو جاز ترك ارشاد المقلدين ومنعهم
من ارتكاب الخطاء الذي ارتكبه مشايخهم ان انصفوا لم نطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات بل اوجب الله تعالى
علينا اهداء العامة بقوله تعالى ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فمن اهتدى فانما يهتدي
لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ذكر في هذا المبحث خلاف الناس
في رؤية الله تعالى وما اختص به الاشاعرة من اثباتها مخالفة للباقين وذكر انهم خالفوا الضرورة لانه لا يمكن
رؤية ما ليس بجسم فقد علمت ان الرؤية بالمعنى الذي ذكرناه ليست مختصة بالاجسام ولا يشترط بشرط لكن
جرى في العادة اختصاصها بالجسم المقابل وقد علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة
وتقليب حدقة ونحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة
وان يحصل الهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية فمن عنى الرؤية بما ذكرناه وجوز حصوله في
حقه تعالى على الوجه المذكور فاين هو من المكابرة ومخالفة الضرورة ثم ان ما استدل به على عدم جواز الرؤية
من قوله لا تدركه الابصار فان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة الا ترى في قوله تعالى قال اصحاب موسى انا
لمدركون فلا شك انه يريد به الاحاطة واما الادراك بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لا يوجد في
كلام العرب ان يكون الادراك بمعنى العلم والاحساس ولا شك ان الاحاطة به تعالى نقص فيكون نفيه مدحا والرؤية
التي نثبتها ليست احاطة ثم الاستدلال بجواب موسى وهو قوله تعالى لن تراني لما سأل الرؤية ولن للنفي المؤبد فامتنعت
الرؤية في حق موسى ففي حق غيره من باب الاولى فقد اجاب عنه الاشاعرة بمنع كونه للنفي المؤبد بل هو للنفي المؤكد
وعند من ادعى انه للنفي المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب لكن التأبيد المستفاد فيه بحسب مدة الحيوة مثلا اذا
قال احد لغيره لن اكلمك فلا شك انه يقصد التأبيد في زمان حيوته لا التأبيد الحقيقي الذي يشمل زمان الآخرة
وهذا معلوم في العرف فالمراد بلن تراني نفي الرؤية في مدة الدنيا وهذا لا ينافي رؤية موسى عليه السلام في الآخرة
وكذا في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا فان المراد منه تأبيد نفي التمني مدة الحيوة للعلم بان اليهود في الآخرة يتمنون الموت
للتخلص من عذاب الآخرة ثم ما ذكره من اعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود في القرآن وانه ذمهم بذلك السؤال
ولو جاز ذلك لما استحقوا الذم بالسؤال فالجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا نسبهم
الى الظلم ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا امرا ممتنعا وهو ان يجعل لهم الها فلما
علمت ان العقل لا ينافي صحة رؤية الله تعالى والنصوص لا يدل على نفيه فقد تحققت ان ما ادعاه هذا الرجل من
دلالة الضرورة والنص وتوافقهما على نفي الرؤية دعوى كاذبة خاطئة ولولا ان الكتاب غير موضوع لبسط الدلائل
على المدعيات الصادقة الاشعرية بل هو موضوع للرد على ما ذكره من القدح والطعن عليهم لذكرنا من الدلائل العقلية
على صحة الرؤية بل وقوعها ما تحير فيه الباب العقلاء لرزانتها ومكان رصانتها ولكن لا نشتغل الآن في هذا الكتاب الا
بكسر طامات ذلك الرجل ومن خرافاته وبالله التوفيق ثم اعلم انه قد سنح لي بعد التأمل في مسألة الرؤية ان المنازعة
فيها قريبة بالمنازعات اللفظية وهذا شيء ما اظن سبقني فيه احد من علماء السلف وذلك ان المعتزلة ومن تابعهم
من الامامية من نفاة الرؤية يذكرون في معنى الحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وآله سترون ربكم كما ترون
القمر ليلة البدر ان المراد الانكشاف التام العلمي الذي لم يحصل في هذه النشأة الدنيوية ويحصل هذا الانكشاف

في النشأة الثانية والاشاعرة المثبتون للرؤية ذكروا ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعالى في الحي ولا يشترط
بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط ثم ذكر الشيخ الاشعري في ادراكات الحواس الخمس الظاهرة انها علم
بمتعلقاتها فالابصار الذي هو عبارة عن الادراك بالباصرة يكون علما بالمبصرات وليست الرؤية الا ادراكا
بالباصرة فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما غايته انه حاصلة من هذه الحاسة المخصوصة فظهر
اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى التي دلت عليه الاحاديث هي العلم التام والانكشاف الكامل وبقي النزاع
في محل حصولها فكما يجوز ان يكون محل حصول هذا الانكشاف قلبا فليجوز المجوز ان يكون محله عضوا اخر هو البصر
ليرتفع النزاع بالكلية والله تعالى اعلم انتهى كلامه واقول كل ما ذكره توهمات باطلة وتخيلات مموهة عاطلة
لا يعود الى طايل ولا يرجع الى حاصل اما اولا فلما قد علمت من حال ما احاله هيهنا على ما اسبقه بقوله فقد
علمت وقد علمت اذ قد سبق منا ما حاصله ان احدنا لا يرى الا بالحاسة والرائي بالحاسة لا يرى الا ما كان
كالجسم وحالا في المقابل كاللون او في حكم المقابل كالوجه في المرآة والله تعالى ليس كذلك وقد ذكرنا ان
الضرورة قاضية بذلك ولهذا نبادر الى تكذيب من اخبر بانه راى شيئا ليس كذلك كما نكذب من اخبر بانه راى
جبلا غير متحرك ولا ساكن وبحكم الضرورة التي حكم بها عقول الحكماء واهل العدل من الامامية والمعتزلة ومن
تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح الناصب الحاضر لان لهم مدخلا عظيما في المكابرة وصناعة التمويه كما لا يخفى
على العاقل النبيه واما ثانيا فلان ما استدل به من حديث انكشاف الله تعالى على عبده انكشاف القمر ليلة البدر
مدفوع بعدم صحة سنده فان راويه قيس بن حازم وقد اختل عقله في اخر عمره ولذا لا يقبل قوله ما لم يعلم تاريخه
ولو سلم صحته فمن الجائز ان يكون المراد من الرؤية فيه العلم التام كما في قوله تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب
الفيل ولم ير الانسان انا خلقناه ويكون معناه انكم ستعلمون ربكم علما يقينيا ضروريا كما تعلمون القمر علما
كذلك والتشبيه المدلول عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضي مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى ويؤيد ارادة
ما ذكرنا ما روي في المشهور عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام وقد سئل عنه هل ترى ربك فقال لا اعبد
ربا لم اره قيل له كيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقايق الايمان لا
يقال لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى الى مفعولين لانا نقول العلم قد يكون يقينيا وح لا يتعدى الى
المفعولين ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون له مفعول ثان قد حذف لدلالة سوق الكلام عليه كما في قوله تعالى ولا تحسبن
الذين يبخلون بما اتاهم الله من فضله هو خيرا لهم على قراءة من قرا بالياء واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الادراك
في لغة العرب هو الاحاطة فلعله اخذ ذلك من كلام الشارح الجديد للتجريد عند ذكر جواب الاشاعرة عن استدلال
اهل التنزيه بالاية المذكورة فانهم على ما ذكره اجابوا بانا لا نم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو
رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذا من ادركت
فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته انتهى
وفساده ظاهر لان تخصيص معنى الرؤية بذلك مما لا يوجد في كتب اللغة المعروفة فيكون القول به على سبيل التشهي
والعناد ولان كون حقيقة الادراك النيل والوصول كما اعترفوا به لا يدل على ان الادراك بالبصر هو الرؤية على وجه
الاحاطة بجوانب المرئي ولان اخذ ذلك من ادركت فلانا اذا لحقته غير ظاهر ولانا لا نم صحة قوله رايت القمر وما
ادركه بصري فلا يثبت ما هو بصدده على انه معارض بانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها

مقابلا مع

قال في الصحاح ادركته ببصري اي رأيته وقال في القاموس الدرك محركة اللحاق وادركه اي لحقه

واما رابعا فلان ما ذكره من ان نفي الاحاطة مدح له تعالى غير مسلم لان السماء وغيرها من الاجسام العظيمة تشاركه
في انه لا تحيط بها الابصار فتامل وما قال الرازي من انه انما يحصل التمدح بنفي الرؤية اذا كانت الرؤية جائزة عليه
وكان تعالى قادرا على منع الابصار عن ذلك مدفوع بجريان ذلك في المدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد و
بقولهم جوابا وانما قياسه لذلك على المدح بنفي الظلم والعبث فغير صحيح لان المدح هيهنا راجع الى الفعل وما كان
كذلك فلا يتم المدح فيه الا مع القدرة عليه ولهذا لا يصح المدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك بخلاف ما كان
راجعا الى الذات فانه غير مقدور واما خامسا فلانه ان اراد بنفي كون الادراك في لغة العرب بمعنى الاحساس او العلم
عدم كونهما داخلين تحت مفهوم الادراك فوضوح المنع عليه ظاهر وان اراد عدم تفسيرهم اياه بذلك وان كان
ذلك التفسير صادقا عليهما فلا يفيد فان ارباب اللغة يصنعون بعض الالفاظ لمفهومات كلية صادقة على افرادها
من غير تعقلهم لتفاصيل الافراد عند الوضع بل يكفي عندهم في كون تلك الافراد افرادا لبعض المفهومات مثلا
كونها بحيث يصح ان يحكم عليها بذلك وهذا حاصل فيما نحن فيه وارتكاب التجوز في وصول العلم الى المعلوم والاحساس
الى المحسوس والرؤية الى المرئي مطلقا مشترك واما سادسا فلان ما ذكره من جواب الاشاعرة عن استدلال اهل
العدل بقوله تعالى لن تراني من ان كلمة لن للنفي المؤكد دون المؤبد مردود بان الحمل على التاكيد مجاز بدليل سبق الذهن
عند اطلاق هذه اللفظة الى التابيد وايضا الاية دالة على نفي رؤيته تعالى في المستقبل مطلقا فلا بد لمجوزها
او وقوعها في وقت من المستقبل من مخصص ولا مخصص وما توهم من تخصيصه بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة مدفوع بان النظر ليس بمعنى الرؤية فقط بدليل انه يثبت عند انتفائها فيقال نظرت الى الهلال فلم
اره ويثبت الرؤية عند انتفاء النظر فيقال في الله تعالى راء ولا يقال ناظر وتعقب الرؤية عند انتفاء النظر فيقال
نظرت فرايت ويجعل وصلة للرؤية فيقال انظر الملك ترى ويجعل غاية في الرؤية فيقال ما زلت انظر حتى رايت
وما قيل من ان النظر اذا قارن بالى افاد الرؤية منقوض بقوله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون الى غير ذلك
من الايات والاشعار المنقولة في هذا المقام من كتب اصحابنا الاعلام في علم الكلام على ان نفي الادراك في الاية على
الاطلاق ينصرف الى عموم الاوقات في المستقبل فيؤدي الى تابيد النفي بدلالة الاطلاق لا بدلالة لن النافية عند من
ينكر التابيد فيها ثم ان تابيد لن ثابت بالنقل فالمنع في مقابلته كما ترى نعم اذا دل الدليل على ارادة خلاف الاصل كما في
قوله تعالى لن ابرح الارض حتى ياذن لي وجب العدول والحمل على النفي المؤكد في ذلك الموضع لنوع من المبالغة فاندفع
استدلال بعض شارحي الكافية على نفي كون لن للتابيد بالاية المذكورة واما سابعا فلان ما ذكره من عند نفسه مدخول
بانه لو سلم ان العرف يفهم من كلمة لن التابيد ومدة الحيوة فانما يسلم فهم ذلك اذا كان كل من المتكلم بتلك الكلمة والمخاطب
لها قابلا للفناء ولا نسلم انه يفهم ذلك اذا كان المتكلم بها حيا ابديا باقيا سرمديا كما فيما نحن فيه فتدبر واما ثامنا
فلان ما ذكره من ان المراد من قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا تابيد نفي التمني في مدة الحيوة للعلم بان اليهود في الاخرة يتمنون
الموت للتخلص من عذاب الاخرة ففيه ما لا يخفى على معاشر العقلاء من ان احدا لا يتمنى الموت عن صميم القلب وخلوص
العقيدة خصوصا في الاخرة التي يعلم كل احد ان الحيوة فيها ابدية نعم يتمنون التخلص عن العذاب بان يرحمهم الله تعالى
ويخلصهم عن العقوبة بلطفه ويعطيهم الحيوة ابدا كسائر عباده المؤمنين اما انهم يتمنون عن صميم القلب فلا كما يشهد به
وجدان غير المعاند وقد قيل به في تفسير قوله تعالى فيقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وفي موضع من الكشاف تصريح به ولو
سلم فنقول نظم الاية ظاهر في التابيد ولما تحقق انهم يتمنون في الاخرة علم بهذه القرينة ان المراد التابيد بالنسبة

الى اوقات الدنيا لمنع كون لن للتأبيد مطلقا والتنظير بهذه الاية محل نظر واما تاسعا فلان ما ذكره من وجوب
احتجاج المعتزلة باستعظام الله تعالى امر الرؤية ففساده ظاهر اما اولا فلان كل منصف لا ينكر ان المعاتبة و
العتاب في كلا الايتين لطلبهم الرؤية وامتناعها كما يظهر من التأمل في قوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ومن ينكر ذلك فهو ظالم فانها لو كانت ممكنة لما عذبهم الله تعالى بايقاع
الصاعقة عليهم حين طلبها اذ نعلم بالضرورة ان الله تعالى لا يرضى بتعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن وطلبوه
واعترفوا بان يؤمنوا بعد وقوعه كما يدل عليه قوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة بل كان يخبرهم بعدم امكانها
على وجه ملائم كما قيل في قوله تعالى واما السائل فلا تنهر وقال النبي العربي عليه السلام اغنوهم عن مسئلتهم ولو بصفرة
تمرة فعلى هذا الظاهر ان حمل ذلك على تعنتهم وعنادهم تعنت وعناد اذ لا يعقل تعذيب جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن
ولو في الاخرة وطلبوا الهداية عن نبيهم لكونهم متعنتين باعتبار شيء اخر ولعلهم فهموا التعنت من اقتراح دليل زائد
يدل على صدق المدعي بعد ثبوته كما ذكره الفاضل النيسابوري في تفسيره وفيه ان اقتراح دليل زائد سيما اذا كان
الدليل الاول نقليا والزائد دليلا عقليا ليتوافق النقل والعقل ويحصل الاطمينان التام لا يدل على التعنت ولا
يوجب العقاب والعتاب كيف وقد اتى شيخ الانبياء ابراهيم عليه السلام بمثل ذلك حيث اقترح اراءة احياء الموتى لاطمينان
قلبه كما اخبر عنه في القران مع علمه بذلك من الوحي وغيره من الادلة حتى انه لما خاطبه تعالى بقوله اولم تؤمن قال بلى
ولكن ليطمئن قلبي اي بتعاضد الادلة واما ما قيل من ان قولهم لن نؤمن لك يدل على لجاجهم وانه بعد ما رد موسى
عليهم الرؤية لجوا وقالوا لن نؤمن لك اذ لا يقال ابتداء لن يقوم بل يقال لا يقوم فاذا خولف يقال لتاكيد الرد لن
يقوم انتهى فاقول سقوطه ظاهر لان وقوع الرد عليهم من موسى عليه السلام قبل ذلك من قبيل الرجم بالغيب ولم
يذكره احد من المفسرين في شان نزول هذه الاية وما ذكره من دلالة كلمة لن على ذلك لانه لا يذكر في ابتداء الكلام فهو
مقدمة كاذبة افتراها على اهل اللسان وكم لها نظير في فصيح الكلام بل الوجه في ايراد كلمة لن ههنا هو انهم لما سألوا
موسى اولا ان يكلمهم الله تعالى واجاب الله تعالى سؤلهم فتشرفوا بلذة استماع كلامه ازداد طمعهم وجرأتهم الى طلب ما هو
اكبر لذة كما ورد في المشهور ان من كرم المولى سوء ادب غلمانه فلغاية الاهتمام في تحصيل ذلك المطلوب زادوا في الابرام
وادرجوا كلمة لن في الكلام واما ثانيا فلان قوله ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك اه يدل على
ان موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك بل منعهم عنه كما يدل عليه ما روي في شان النزول وسياق قوله تعالى اذ قلتم يا
موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون مع قوله اتهلكنا بما فعل السفهاء كما يجده
العارف بخواص الكلام ومقتضيات الحال والمقام واما عاشرا فلان ما اتى به من اظهار القدرة على اقامة
الدلائل الرزينة الرضية العقلية على صحة الرؤية ففيه ازراء بجلالة قدر شيخه الاشعري وسائر مشايخه حيث لم
يقدروا مع كثرتهم في مدة ثمانمائة سنة على اقامة دليل عقلي اقناعي على ذلك سوى الدليل المشهور الذي قد
صار من توارد سهام الاعتراض عليه كبيت الزنبور بل في ذلك اهانة عظيمة للامام فخر الدين الرازي لما سنذكره
من انه هرب عن هذا المضمار وارتكب عار الفرار فظهر ان ما ذكره من التصلف زيادة نغمة منه على طنبور طامات شيخه
الاشعري لا اكمالا لما تمّ ما طامات من كلام غيره واما الحادي عشر فلان ما سنح له بعد التامل في مسئلة الرؤية
من جعل النزاع لفظيا وظن انه لم يسبقه احد من علماء السلف ففيه انه من بعض الظن لان الامام فخر الدين الرازي
وشيخنا الفاضل التفتازاني قد سبقاه في ذلك لكنه رجوع صريح وهرب فضيح من غير عذر يقي باصلاح قباحة

ويدفع لوث لوم الفرار عن ساحته فان جعل النزاع المشهور المستند بين الجمهور على قدر المذكور لفظيا بامثال التكلفات
التي ارتكبوها كما ترى ممّا يبعد عن التوفيق والتوفيق المذكور ظاهر الظهور ان ما فرّعه على ما انتجه بقوله فعلى هذا
يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما غير متفرع على ما نقله عن الامامية في معنى الحديث المشهور كيف وقد نقلنا
سابقا عن المصنف في كتاب نهج المسترشدين انهم جعلوا الاحساس باقسامه مقابلا للعلم والاعتقاد وبهذا ظهر كذب
ما ذكره بعيد ذلك من اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى هي العلم التام والانكشاف الكامل واتضح ان ما تكلفه
من التوفيق بين الفريقين صلح من تراضى الخصمين فالاولى به ان يتركه في مخلاة [illegible] خما قائه او يخص نفعه باعقابه
واهل مولاته وما اشبه تكلفه هذا بما يحكى انه قد سمع بعض الاكارين والبقارين ان العنبر خثاء البقر البحري فتشاوروا
في ذلك واسروا النجوى مع الرئيس فاجمعوا عن آخرهم على ان لنا ثيرانا فنصنع حوضا عظيما وندخل تلك الثيران فيه ليحصل
لنا من العنبر قدر كثير فنتطيب به ونهديه الى الاصحاب والاحباب ونبيع ما فضل من ذلك ونصرفه في حوائجنا ونستغني
بذلك عما نحن فيه من الاعمال الشاقة والحركات العنيفة ونخلص بذلك الشغل عن الاخراجات والخراجات والمطالبات
الديوانية فاجمعوا على هذا الرأي وصنعوا حوضا عظيما واجروا فيه الماء وادخلوا ثيرانهم فيه وقت الربيع فلما راثت الثيران
اخذوا من خثاها وبسطوه لان خثاء البقرة في ذلك الوقت لرائحة غير منكرة فلما كثر ذلك عندهم وفضل عن حاجتهم
حملوا بعضا منه الى العطار ليبيعوا منه فلما رآه العطار قال هذا عنبر ذكي الرائحة لا يوجد مثله في خزانة السلاطين
فاحفظوه لانفسكم ولاحبابكم وما فضل منكم فادخروه لاعقابكم فانه علق نفيس لا يعرف قدره الا بصير كامل خبير
غافل مثلكم وانى لكم الامثال ثم لا يذهب عليك ان الذي الجأ فخر الدين الرازي ومن تأخر عنه الى ان جعلوا النزاع لفظيا
هو العجز عن اتمام الدليل العقلي على امكان الرؤية حتى ان الرازي فضح نفسه في كتاب الاربعين فقال بعد ذكر دليل
الاشاعرة وذكر الاسولة والايرادات الكثيرة عليه اعلم ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسألة هذا الذي اوردناه
واوردنا هذه الاسولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ
ابو منصور الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك في المسألة بظواهر القرآن و
الاحاديث فان اراد الخصم تأويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا
على دلائلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تأويل الظواهر انتهى كلامه وقال في شرح المواقف بعد ترويج الدليل العقلي
للاشاعرة بما امكنه فالاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ
ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية هذا كلامه ونحن نقول ليس لهذا الرجل المتقي بالامام ولا للسيد
المحقق الشريف الهمام مع علو شانهما وشهرة مكانهما بين الانام ايثار هذا الطريق واثبات صحة رؤية الله تعالى و
امكانها بالظواهر اذ لا يمكن التمسك بالظواهر النقلية الا بعد اثبات الامكان الذاتي للرؤية بالبرهان العقلي والا وجب
التأويل كما في سائر آيات التجسيم وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع
مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى اثبات الامكان اولا
والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال ان الاصل في الشيء سيما ما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يزد عنه الضرورة والبرهان
لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج انتهى كلامه وقد صرح بمثله تلميذه الخيالي
في بحث المعاد من حاشية شرح العقائد وقال الغزالي في رسالته المشهورة الكافلة لبيان معنى النفخ والتسوية في قوله تعالى
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي الآية ان الظواهر هين فان تأويلها ممكن والبرهان القاطع لا يدرك بالظاهر بل يسلط

على تاويل الظاهر كما في ظواهر التشبيهية في حق الله تعالى انتهى هذا والحق ان الحق سبحانه وتعالى لا يرى فانه بالمنظر
الاعلى اذ لا يخفى على احد ان نور الشمس يكاد ان يذهب بالابصار فكيف يقدر الانسان على مشاهدة نور الانوار
الذى نسبة نور الشمس اليه كنسبة نور الذرة اليها بل اقل منه وانت خبير بان الهواء لا يرى وكذا السماء للطافتهما
والظاهر ان الله تعالى الطف الاشياء ولذلك يقول جل جلاله في مقام التمدح لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
وهو اللطيف الخبير فظهر ان كونه مرئيا نقص بالنسبة اليه ثم كيف لا وقد عرفت فيما مر ان الرؤية بالبصر سواء كان في
الحاضر او الغائب مشروط بامور ثمانية ومن الشروط المقابلة او في حكمها والجهة وهذان الامران من اللوازم المساوية
لاخس الممكنات اى السفليات الحسية الكثيفة لانك علمت ان اللطافة المفرطة مما تمنع عنها وكذا النور المفرط في
هو الله سبحانه مستور بحجب الانوار ومحجوب بسرادقات الجلال والجمال فكيف يدركه عيون خفافيش الجهال تعالى الله
عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقال جل جلاله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك
تبت اليك وانا اول المسلمين والظاهر ان تسبيحه في هذا المقام تنزيهه عن مشابهة الاعراض والاجسام وتبرية عن السؤال
الرؤية ولهذا قالوا انما اخذتهم الصاعقة لذنوبهم بسؤال الرؤية وقد يخطر بالبال انه لولا كرامة نبينا صلى الله عليه
وآله وسلم فان الله تعالى رفع عن امته المسخ وبعض العقوبات العظيمة لنزلت عليهم ايضا صاعقة من السماء وانما اطنبنا
في هذا المقام لكونه مزلة لاقدام الخصام وبالله التوفيق في نيل المطالب واصابة المرام قال المصنف رفع الله درجته المسئلة
الثانية في النظر وفيه مباحث الاول في ان النظر الصحيح يستلزم العلم لان الضرورة قاضية بان كل من عرف ان الواحد نصف
الاثنين وان الاثنين نصف الاربعة فانه يعلم ان الواحد نصف نصف الاربعة وهذا الحكم لا يمكن الشك فيه ولا يجوز
تخلفه عن المقدمتين السابقتين وانه لا يحصل من تينك المقدمتين ان العالم حادث ولا ان النفس جوهر وان الحاصل
اولا اولى من حصول هذين وخالفت الاشاعرة كافة العقلاء في ذلك فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين
وجعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا يمكن ان يحصل وان لا يحصل ولا فرق بين حصول العلم بان الواحد
نصف نصف الاربعة عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة وبين حصول العلم بان العالم محدث
او ان النفس جوهر او ان الانسان حيوان او ان العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة
واى عاقل يرضى لنفسه اعتقاد ان من علم ان الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة يحصل له العلم ان العالم محدث
وان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث يحصل له العلم بان الواحد نصف نصف الاربعة وان زيدا ياكل ولا يحصل
له العلم بان العالم محدث وهل هذا الا عين السفسطة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعرى ان حصول العلم الذى هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة وانما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة
عنده الى الله سبحانه ابتداء اى بلا واسطة وعلى انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شئ منها ولا يجب عليه
ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار و
الرى بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والرى بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى
فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال فاذا تكرر
صدور الفعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق العادة
او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث يحتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب
منه ولا عليه وهو دائم او اكثرى فيكون عاديا هذا مذهب الاشاعرة في هذه المسئلة وقد بينا فيما سبق ان المراد من العاد

ماذا نفى الخصم ما الذى يقول الخصم ان استلزام النظر الصحيح للعلم واجب وتخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل لامكان عدم
المنظر للنتيجة مع حصول جميع الشرائط عقلا فلا يكون التخلف محالا عقلا وان اراد الوجوب عادة بمعنى استحالة
التخلف عادة وان جاز عقلا فهذا عين مذهب الاشاعرة كما بيّنا واما قوله ان الاشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب
المقدمتين اتفاقيا فافتراء محض لان من قال بالاستلزام عادة على حسب ما ذكرناه من مراده لم يكن قائلا بكونه اتفاقيا
كما صوّره هو في الامثلة على شاكلة طاماته وترهاته وكانه لم يفرق بين اللزوم العادي وكون الشيء اتفاقيا او يفرق
ولكن يتعامى ليتيسر له التشنيع والتعيير والله اعلم انتهى واقول فيه نظر ظاهر اما اولا فلان ما فرّعه على كونه تعالى (التشنيع)
قادرا مختارا من عدم وجوب شيء وصدوره عنه ولا وجوب شيء عليه مردود بانه لا يلزم من كون الشيء قادرا مختارا ان لا
يجب عليه شيء كيف لو ان الوجوب بالاختيار عين الاختيار فانهم قالوا انه يجب صدور الاشياء عن الله تعالى على مقتضى
علمه ويمتنع عدم صدورها مع انه لا ينافي الاختيار واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الخصم اما ان يقول كذا واما
يريد كذا مدفوع بان الخصم لا يقول ولا يريد شيئا من ذلك بل يدعي البداهة هنالك مع تجشم الاشعري تلفيق
الف ترديد وتشكيك مثل ذلك ويقول ان بديهة العقل حاكمة بان تخلف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرائط
محال عقلا والمنكر مكابر لا يستحق الجواب وقد سبق ما يوضح في اوائل الكتاب واما ثالثا فلان ما ذكره من ان نسبة الاشاعرة
الى جعلهم حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا افتراء محض غلط محض وما ذكره في بيان ذلك تلبيس بحت فان القضية
الاتفاقية في مقابلة اللزومية التي حكم فيها بلزوم احد الطرفين للآخر لعلاقة بينهما من العلاقات المقررة في محله
واللزوم العادي ليس من العلاقات المعتبرة في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف عقلا بل قد اعترف هذا
الناصب ههنا في بيان مذهب شيخه بانه لا علاقة توجد بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة فيكون مصاحبة امرين
عادة مساوقة لوقوعها اتفاقا كما اشار اليه المصنف قدس سره بل اطلاق اللزوم على ذلك مجاز من قبيل اطلاقه
على اللزوم العرفي الذي اعتبره اهل العربية في الدلالة الالتزامية ومن القضايا الاتفاقية ان هذا الناصب حاول
ببيان الفرق دفع التشنيع عن اصحابه فانعكست القضية بل زيد نغمة في طنبور البلية زادهم الله مرضا وجعلهم
لسهام البلايا غرضا بحق النبي الامين وعترته المعصومين قال المصنف رفع الله درجته المبحث الثاني في ان
النظر يجب بالعقل الحق ان مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي وان كان السمع قد دل عليه ايضا لقوله تعالى قل انظروا
وقالت الاشاعرة قولا يلزم منه انقطاع حجج الانبياء وظهور المعاندين عليهم وهم معذورون في تكذيبهم مع ان الله
تعالى قال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا انه واجب بالسمع لا بالعقل وليس يجب بالعقل شيء
البتة فيلزم منهم افحام الانبياء واندحاض حجتهم لان النبي عليه السلام اذا جاء الى المكلف فامره بتصديقه واتباعه لم
يجب ذلك عليه الا بعد العلم بصدقه اذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه بل ولا بمجرد ظهور المعجز على يده ما لم ينضم اليه مقدمات
منها ان هذه المعجزة من عند الله تعالى ومنها انه تعالى فعله لغرض التصديق ومنها ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق
لكن العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل يكون نظريا فللمكلف ان يقول لا اعرف
صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب علي وعرفت وجوبه ولا اعرف وجوبه الا بقولك وقولك ليس بحجة
قبل العلم بصدقك فينقطع حجة النبي ولا يبقى له جواب يخلص به فينتفي فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد الى
اقوالهم ويكون المخالف لهم معذورا وهذا هو عين الالحاد والكفر نعوذ بالله منه فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل
يجوز له اتباع من يؤدي مذهبه الى الكفر وانما قلنا بوجوب النظر لانه دافع للخوف ودفع الخوف واجب بالضرورة انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان النظر في معرفة الله تعالى واجب بالاجماع والاختلاف في طريق ثبوته فعند
الاشاعرة طريق ثبوته السمع لقوله تعالى انظروا ولان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب ومدرك هذا الوجوب هو السمع لما سنحقق بعد هذا واما المعتزلة ومن تبعهم من الامامية
فهم ايضا يقولون بوجوب النظر لكن يجعلون مدركه العقل لا السمع ويعترضون على الاشاعرة بانه لو لم يجب النظر الا
بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة كما ذكره من الدليل والجواب من وجهين الاول النقض
وهو ان ما ذكرتم من افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم
فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل بالنظر فيه والاستدلال
عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجوب النظر مطلقا و
وجوبه على الاخر لا يقال انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطري القياس فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها
بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه
على طريقه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل وعلى تقدير
صحته بان يكون هناك دليل اخر فللمكلف ان لا يستمع اليه والى كلامه الذي اراد به تنبيهه ولا ياثم بترك النظر او
الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام والجواب الثاني الحل
وهو ان يقال النبي له ان يقول اذا قال المكلف لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب علي و
عرفت وجوبه ان الوجوب عليك محقق بالشرع في نفس الامر ولكن لا يلزم ان تعرف ذلك الوجوب فان قال الوجوب
موقوف على علمي به قلنا لا يتوقف اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب
لزم الدور فليس الوجوب في نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب فان قال انا لم اعرف الوجوب لم انظر قلنا ماذا تريد
من الوجوب الذي ما لم تعرفه لم تنظر فان قال اريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به اثما وفعله ثوابا فقلنا فقد
اثبت الشرع حيث قلت بالثواب والا فبطل قولك ووجوبه لا اعرف الا بقولك فاندفع الافحام وان قال اردت
بالوجوب ما يكون ترك الواجب به قبيحا لا يستحسنه العقلاء ويترتب عليه المفسدة فيرجع الى استحسان العقل قلنا
فانت تعرف هذا الوجوب اذا راجعت العقلاء وتاملت فيه بعقلك فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في معرفة خالقه
مع تبعات النعم قبيح وفيه مفسدة فبطل قولك لم انظر ما لا اعرف الوجوب واندفع الافحام لا يقال هذا الوجه الثاني هو عين
القول بالحسن والقبح العقليين وليس هذا مذهب الاشاعرة بل هذا اذعان لمذهب المعتزلة ومن تابعهم قلنا ليس هذا
من الحسن والقبح الذين وقع فيهما المنازعة اصلا لان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والثواب او الذم والعقاب هو محل
النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي واما الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض ومنافرته وترتب المصلحة
والمفسدة عليهما فانهما عقليان بالاتفاق وهذا من ذلك الباب وسنبين لك حقيقة هذا المبحث في فصل الحسن و
القبح ان شاء الله ثم اعلم انا سلكنا في دفع لزوم الافحام عن الانبياء مسلكا لم يسلكه قبلنا احد من السلف و
اكثر ما اطلعنا عليه من كلامهم لم يفد دفع الافحام كما هو ظاهر على من راجع كلامهم والله اعلم اذا عرفت هذا علمت
ان الافحام مندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعي في هذا المبحث فاين الانجرار الى الكفر والالحاد وهذا من غرائب
طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهي مندفعة بادنى تامل ثم رتب عليه التكفير والتفسيق وهذا

غاية الجهل والتعصب وهو رجل يريد ترويج طاماته ليعتقده القلندرية والاوباش ورعاع الجهلة من الرفضة والمبتدعة
انتهى كلامه وقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في دفع الايراد عن النقض مردود وبان للمعدلي ان يقول نحن نعلم بالبديهة
ان النظر يزيل الخوف مع قطع النظر عن تلك المقدمات ودفع الخوف واجب فينتقل الذهن بهما الى وجوب النظر وتحصيل
العلم من غير تعب ومشقة وملاحظة مقدمات خارجة عنهما فانا نعلم انه اذا جاء رجل موصوف بالصفات الكاملة وقال
انا نبي الله وعندي خوارق شاهدة على دعواي فمن له عقل وفهم يحصل له خوف ودفع الخوف واجب بالضرورة كما ذكره
المصنف وايضا ما ذكره من انه على تقدير صحة كونه فطري القياس للمكلف ان لا يستمع لانه غير مسموع اذ ليس له ان لا يستمع
اذا كان وجوبه عقليا فان الزام العقل له حينئذ لا يقتضي الاستماع عن النبي بل عن العقل وليس له ان لا يستمع من العقل الوجوه
مقدمات عقلية فطرية مثبتة له انه يجب سماعه قضاء عليه والحاصل انه اذا كان شرعيا فكل الواجبات بعد ثبوت الشرع
فللمكلف ان يقول للنبي ثبت العرش ثم انقش واذا كان عقليا فالكل بعد العقل وهو ثابت له فهو بنقش النقوش قضاء عليه
وما له محيص عنه وعن حكمه وله محيص قبل ثبوت الشرع عن الشرع واحكامه فلا يكون الالزام مشتركا على انه يمكن ان يقال في
دفع النقض عن اهل العدل بناء على اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تعالى انه يجب عليه تعالى اراءته المعجزة فلا يلزم الافحام و
ايضا يمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه اليه النقض بان يقال لو كان الحسن والقبح عقليين امكن ان يتحقق الالزام في بعض
من الاوقات بالنسبة الى من حصل تلك المقدمات وعرفها عقلا ان النظر في المعجزة واجب سواء كانت تلك المقدمات نظامية
او خفية او بالنسبة الى من يلقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم اليه تلك المقدمات الموصلة الى وجوب النظر وبواسطة تلك
المقدمات حصل له العلم بوجوب النظر واما لو كانا شرعيين فلا يمكن ان يتحقق الالزام لانه لا وسيلة حينئذ الى معرفة وجوب
النظر الا قول النبي واخباره الموقوف قبوله على معرفة صدقه الموقوفة على معرفة وجوب النظر الموقوفة على قوله والحاصل
انهما لو كانا شرعيين لزم عدم صحة الزام النبي للمكلف بالنظر في بعض من الاوقات وكفى به محذورا واما ثانيا فلان ما
ذكره في مقام الحل من كفاية تحقق الوجوب في الشرع في نفس الامر ان اراد بنفس الامر فيه مقتضى الضرورة والبرهان ونحوه
مما فسروه به فهو راجع الى الحسن والقبح العقليين وان اراد به ما في العقل الفعال ونحوه من المعاني فيتوجه عليه ان نفس
الامر بهذا المعنى مما لا يطلع عليه الا المعصومين فثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وانما يدفع باثبات الوجوب على
المكلفين والحاصل انه لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب بحسب نفس الامر بهذا المعنى لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما
النزاع في ان وجوب الامتثال لقول النبي حين امر المكلف بالنظر في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا يثبت
عقلا على ذلك التقدير فيكون بالسمع فمتى لم يثبت السمع لا يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت بالنظر فله ان لا ينظر و
لم يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما اذا وجب علينا حكم ولم يظهر عندنا وجوبه فلم نات به لم نأثم فيلزم الافحام بخلاف
ما اذا ثبت الوجوب العقلي فانه اذا قال انظر ليظهر لك صدق مقالي ليس له ترك الوجوب عقلا لثبوت الحسن العقلي الحاكم
بحسن التكليف من المكلف بما لا يستقل العقل للاهتداء اليه ذكره فيجب الرجوع في مثله الى المؤيدين من عند الله تعالى
واما ثالثا فلان ما اختص به في هذا المقام من افادات المضحكة الباطلة مردود من وجوه اما اولا فلانه لا يلزم من قوله
المكلف يريد بالوجوب الذي الزمتك اياه ترتب على ما يكون ترك الواجب به اثما وفعله ثوابا اثباته للشرع واذعانه به اذ
يكفي في الزامه للنبي سماعه لتلك العبارات من اهل الشرع قديما وحديثا من غير اذعان لحقائقها واما ثانيا فلان
قوله فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة اه مدخول بان مجرد العلم بنحو
من القبيح لا يوجب اقدام المكلف الى الفعل الحسن وامتناعه عن الفعل القبيح بل الداعي له الى ذلك انما يكون كون الفعل

قوله يمكن ان يجاب عنه بان المراد العلم [illegible] اللازم قبل تحقق النظر ... ان [illegible] فيما اذا قال انه [illegible] الاستدلال ... افترضه ... والتقصير ... الاعتقاد [illegible]

حسنا او قبيحا عقلا بالمعنى المتنازع فيه اى كونه مستحقا للثواب والعقاب وحديثا بالذم من الله تعالى او المدح منه
فان المعانى الاخر الذى لا نزاع فى عقليتها لا يؤدى عمومها الى خوف المكلف عن مؤاخذة فى العاجل والآجل حتى يؤدى
الى الاقدام الى الفعل او الاحجام عنه فان كثيرا ممن يعقل الخير والشر وترتب الثواب والعقاب من الله تعالى على الفعل لا
يستحل فعل القبيح وترك الحسن ربما يخل بالواجب لتورطه فى الشهوات فكيف بالمكلف الذى نشأ فى ايام الجاهلية
ولم يعتقد بعد شيئا من ذلك لظهور ان مجرد تعقله لكون الفعل متضمنا لصفة كمال او نقص او مشتملا على مصلحة او
مفسدة من غير توقع خوف عاجلا وآجلا لا يوجب ذلك نعم لو كان المراد من المصلحة والمفسدة ما يعم توقع الثواب و
العقاب دون ما يعتبر من ذلك فى مجارى العادات يحصل الخوف لكن اذا فسر المصلحة والمفسدة بذلك يرجع الى المعنى
المتنازع فيه كما لا يخفى واما ثالثا فلان قوله قلنا هذا ليس من الحسن والقبح الذين وقع فيهما النزاع مدفوع بما اشرنا
اليه من ان ادراك حسن شىء وقبحه بذلك المعنى لا يوجب كونه حسنا او قبيحا عند الله مستحقا للثواب والعقاب منه فلا يؤدى
المكلف شيئا من الفعل او الترك وانما الموجب له علمه بانه حسن او قبيح عند الله ومستلزم لنيل الثواب والعقاب وعلى ما
حققناه وقررناه ظهر ان ما سلكه فى دفع لزوم الافحام انما هو مسلك الشيطان وحقيق بان يضحك منه الصبيان وان
انجرار اصحابه الى الكفر والالحاد متوجه والتعبير عن كلام المصنف بالطامات غير متجه وانما الطامات ما ذكره هو من
المقدمات السخيفة والكلمات التى هى اوهن من استحسان الحنيفة فموه بها العذب الفرات بالملح الاجاج وتوقع منها
دفع ما لا مدفع له من الاحتجاج ولعمرى لا يروج ذلك المزيف الا على المرد ولا على اهل نحلته الذين هم اشد غباوة من كوادن اليهود
واكثر غواية من عبدة العجل وقوم عاد وثمود قال المصنف رفع الله درجته المبحث الثالث فى ان معرفة الله تعالى واجبة
بالعقل الحق ان وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وان كان السمع قد دل عليه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان شكر
النعمة واجب بالضرورة وآثار النعمة علينا ظاهرة فيجب ان نشكر فاعلها وانما يحصل بمعرفته ولان معرفة الله تعالى دافعة
للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة وقالت الاشاعرة ان معرفة الله تعالى واجبة بالسمع لا بالعقل
فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة بطلانه لان معرفة الايجاب يتوقف على معرفة الموجب فان من لا نعرفه بشىء
من الاعتبارات البتة نعلم بالضرورة انا لا نعرف انه واجب فلو استفيدت معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور
المحال وايضا لو كانت المعرفة انما تجب بالامر لكان الامر بها اما ان يتوجه الى العارف بالله تعالى او الى غير العارف و
القسمان باطلان فتعليل الايجاب بالامر محال اما بطلان الاول فلانه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال واما بطلان
الثانى فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره واجب واذا استحال ان يعرف ان الله
تعالى قد امره وان امتثال امره واجب استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وسيأتى بطلانه ان شاء الله تعالى قال الناصب
خفضه الله اقول لا بد فى هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا فنقول وجوب معرفة الله تعالى الذى اختلف فيه انه مستفاد
من الشرع او العقل ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا يبعد ان يقال انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم موقوف
على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى بالعقل ولا نزاع للاشاعرة فى هذا وان اريد به ما يوجب ترتب الثواب والعقاب فلا
شك انه مستفاد من الشرع لان العقل ليس له ان يحكم بما يوجب الثواب عند الله والمعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة
فى ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوزان فى العقل ولكن الشرع كاشف عنهما ففى المذهبين لا بد ان يؤخذ من الشرع اما
لكونه حاكما او كاشفا فكل ما يرد على الاشاعرة فى هذا المقام بقولهم ان الشرع حاكم بالوجوب دون العقل يرد على المعتزلة بقولهم
ان الشرع كاشف الوجوب لان فى القولين لا بد من الشرع ليحكم او يكشف ثم ما ذكر ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل

من الاختلاف في دفع الخوف واجب بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع
عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما يمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سببا له من الاختلاف
وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هنالك
اختلافا بين الناس فيما ذكر وان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عنهما عن ذلك فلا يحصل لهم
خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نسلم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اذ قد يخطى فلا يقع العرفان على وجه الصواب
لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ اكثر ثم ما ذكر من لزوم الدور مندفع بان وجوب المعرفة بالشرع في نفس الامر لا يتوقف
على معرفة الايجاب في نفس الامر فلا يلزم الدور ثم ما ذكر ان المعرفة لا يجب الا بالامر والامر اما ان يتوجه الى العارف او
الغافل وكلاهما باطل فنقول في جوابه المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة
اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به لان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف فتكليف
غير العارف ليس من المحال في شيء والله اعلم انتهى كلامه واقول فيه نظر اما اولا فلانا سنبين حكم العقل بالوجوب بمعنى
ترتب الثواب والعقاب فانه نظر واما ما ذكره من ان المعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوزان
في العقل مسلم لكن قوله ولكن الشرع كاشف عنهما لا يصح على مذهب المعتزلة فانهم لم يقولوا بتوقف حكم العقل بالحسن والقبح
على انكشاف الشرع عنهما بل قالوا ان فيما هو حسن وقبيح نظري لا يستقل العقل بمعرفة جهة المحسنة والمقبحة يكون الشرع
كاشفا عن جهته لا ان حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا موقوف على انكشاف الشرع عن ذلك كما يفهم من كلام هذا الفاضل
الجارح بعيد ذلك فبطل ما فرع على ذلك بقوله فنفي المذهبين لا بد ان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا
وذلك لعدم صحة الحصر المذكور فان العقل ايضا حاكم على الحسن والقبح في بعض اقسام الفعل من غير توقف على كشف
الشرع عنه كما ذكرنا فما ذكره صلح من غير تراضي الخصمين كما لا يخفى وكذا ابطل ما حكم به من استواء الاشاعرة مع المعتزلة
فيما يتوجه عليهم في هذا المقام وهو ظاهر واما ثانيا فلان تقديره لتسليم العقل بالرد كما اشرنا اليه اذ يجب عليه
تسليم ذلك بما سيذكره المصنف من الادلة المثبتة للحسن والقبح العقليين واما منعه لحصول الخوف المذكور مستندا بعدم
شعور الناس بما جعل سببا له لذلك من الاختلاف فمدفوع بان مراد المصنف بالاختلاف ليس مجرد الاختلاف الواقع
من العلماء في هذه المسئلة بل ما يعم الاختلاف والتردد والاحتمال الذي ربما يحصل لعقل الشخص الواحد عند النظر في
هذه المسئلة والحاصل ان احتمال وجوب المعرفة وعدمه حاصل في مشعر كل ذي شعور بل الراجح عنده وجوب المعرفة
الذي لو ترك النظر فيه خوف العقوبة وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان
مستحقا الا زمة العقلاء فيكون واجبا عقليا واما ثالثا فلان ما ذكره من منع ان العرفان الحاصل بالنظر يدفع
الخوف مستندا بانه قد يخطي فلا يقع العرفان على وجه الصواب مردود بان العرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب و
احتمال الخطأ في نفس الامر لا يقدح في ذلك واما رابعا فلان ما ذكره في دفع الدور اللازم على الاشاعرة من ان وجوب
المعرفة ثابت في نفس الامر فساقط جدا لانه ان اراد بنفس الامر مقتضى الضرورة والبرهان فهو راجع الى القول
بالحسن والقبح العقلي كما مر وان اراد به مقتضى الامر الشرعي فالدور بحاله وان اراد به معنى اخر فليذكره اولا حتى نتكلم
عليه واما خامسا فلان ما ذكره في منع المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل من ان شرط التكليف فهمه
وتصوره لا العلم والتصديق به فمدخول بانه يتجه في ذلك على ان المصنف اراد بالمعرفة العلم التصديقي وليس كذلك بل
اراد ان المعرفة في الجملة لو لم تجب الا بالامر كما يقتضيه كلام الاشاعرة لكان كذا ومن البين انه يلزم حينئذ تكليف الغافل

ويدل على ارادة هذا كلام الشارح الجديد للتجريد حيث قال في هذا المقام ولو سلم فلا نسلم بان المعرفة واجبة مطلقا لان معناه الوجوب على كل تقدير وجوب المعرفة مقيد بحال الشك الذي تردد الذهن في الشيء او بحال عدم المعرفة القطع بانه لا وجوب بحال حصول المعرفة لامتناع تحصيل الحاصل انتهى منه ره

كما ذكره المصنف فلا تغفل قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالثة في صفاته تعالى وفيه مباحث الاول
انه تعالى قادر على كل مقدور والحق ذلك لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون الله تعالى
قادرا على جميع المقدورات وخالف في ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد
وقال آخرون انه لا يقدر على عين مقدور العبد وقال آخرون انه لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا يتعلق بما
علمناه مكتسبا وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم والاصل في هذه انه تعالى واجب الوجود وكل ما عداه
ممكن وكل ممكن فانه انما يصدر عنه او يصدر عما يصدر عنه ولو عرف هؤلاء الله سبحانه حق معرفته لما تعددت
آراؤهم ولا تشعبوا بحسب تشعب اهوائهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى
تعم سائر الممكنات والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى
جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها هذا مذهبهم وقد وافقهم الامامية في هذا و
انما خالفهم المعتزلة فقوله خالف في ذلك جماعة من الجمهور ان اراد به الاشاعرة فهو افتراء وان اراد غيرهم فهو تلبيس
وارادة للطالبين ان مذهبهم هذا لان الجمهور في هذا الكتاب لا يطلقه الا على الاشاعرة وبالجملة تعصبه ظاهر و
غرضه غير خاف واما قول بعضهم ان الله تعالى لم يقدر على مثل مقدور العبد فهو مذهب ابي القاسم البلخي واما انه تعالى
لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل والحق ما قدمنا
انتهى اقول مراد المصنف من الجمهور في هذا الكتاب كل من خالف الامامية في مسئلة الامامة سواء كانوا اشاعرة
او ماتريدية او كرامية او معتزلية او ظاهرية او من اصحاب الحديث ولهذا كله يصرح باسم الاشاعرة عند ذكر ما يخصهم
وكلامه في الفصل الآتي المتصل بما نحن فيه نص في ارادته لما ذكرناه حيث قال وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه
الخ فان ابا هاشم من المعتزلة دون الاشاعرة كما اعترف به الناصب هناك ايضا مع ان المصنف عده من الجمهور فظهر
ان ما ذكره الناصب من ان المصنف لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب الا على الاشاعرة كذب وافتراء جريا على عادته ولعله زعم
ان في التعبير عن طائفته بالجمهور تعظيما لهم كما يفهم من افتخاره بكثرة اصحابه وكونهم السواد الاعظم فتمنى ان يكون ذلك
مخصوصا بهم دون ان يشاركهم غيرهم من المعتزلة وباقي طوائف اهل السنة وانت خبير بانه لا خير في كثير مع ان اتباع
الحنفية والماتريدية من اهل السنة اكثر من اتباع الاشاعرة على ان جزم الناصب هيهنا بان المراد بالجمهور الاشاعرة ينافي
ما ذكره في بحث الامامة عند ايراد المصنف الآية السابعة من الآيات الواردة في شان امير المؤمنين عليه السلام حيث
قال انا نعرف هذا الجمهور واما ما ذكره من ان القول بعدم قدرة الله تعالى على ان يخلق فينا علما ضروريا مذهب جماعة
مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل الخ فيدل على قلة معرفته على مذاهب العلماء فان هذا مما نقله الحضرة النصيرية
قدس سره في قواعد العقائد واوضحه تلميذه السيد الفاضل ركن الدين الجرجاني في شرحه له ويشعر به كلام ابي هاشم
ايضا في مسئلة وضع الالفاظ حيث استدل على كون اللغات اصطلاحية بانها لو كانت توقيفية لكان اما ان العلم الضروري
بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها اولا والاول اما ان يكون ذلك العلم خلقه في عاقل او غيره والاول باطل والا
لزم ان يكون العلم به تعالى ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم بالموصوف لكن الثاني باطل والا لبطل
التكليف لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والثاني باطل لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ
ومناسباتها وتراكيبها العجيبة واما الثاني وهو ان لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا والا
لافتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا بازاء معناه الى طريق وينتقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح

انه تعالى لا يقدر على القبيح وقال آخرون صح

فتنبّه

بالعلم صح

كذا في النهاية المصنف قدس سره وقد اشار اليه الحاجبي في بحث اللغات من مختصره وفضله الفاضل الابهري في
حاشيته بما يقرب من تقرير النهاية وغايته لا مرانه يلزم منه عدم قدرته على خلق العلم الضروري في تلك المسئلة و
نحوها مما يتوقف تصور طرفي الحكم فيها على العلم به تعالى لا عدم القدرة على خلق العلم الضروري مطلقا ثم لا يخفى ان
الجواب عن كل من المذاهب الاربعة التي ذكرها المصنف هيهنا شئ واحد وهو ان الغلط هؤلاء انما نشاء من توهم ان القدرة
يستلزم الوقوع وهو وهم فاسد فانه ليس كلما تعلقت القدرة به وجب وقوعه فانا بالضرورة قادرون على كثير من
القبايح ولا يقع منا ونحن الضعفاء فكيف بالقادر الحكيم بل قدرته تعالى متعلقة بكل ما هو ممكن من حيث ذاته وان امتنع
وقوعه من حيث الحكمة فهو تعالى قادر على هذه الاشياء لامكانها الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها مقدورة
لان الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وامتناعها ليس ذاتيا فصح تعلق القدرة بها وهيهنا اجوبة مخصوصة
بكل من المذاهب الاربعة مذكورة في كتب اصحابنا وفي كتب الجمهور فليطالع ثمة قال المصنف رفع الله درجته المبحث الثاني
في انه تعالى مخالف لغيره بذاته العقل والسمع تطابقا على عدم ما يشبهه تعالى فيكون مخالفا لجميع الاشياء بنفس حقيقته
فذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه الى انه يخالف ما عداه بصفة الالهية وان ذاته مساوية لغيره من الذوات وقد كابر
الضرورة هيهنا الحاكمة بان الاشياء المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره
من الذوات لساواها في اللوازم فيكون القدم او الحدوث او التجرد او المقارنة الى غير ذلك من اللوازم مشتركا بينها وبين الله تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ثم انهم ذهبوا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة و
لا موجودة ولا معدومة وهذا الكلام غير معقول في غاية السفسطة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ
ابي الحسن الاشعري ان ذاته تعالى مخالفة لساير الذوات والمخالفة بينه وبين الذوات المخصوصة لا لامر زايد عليه وهكذا
ذهب الى ان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هو بالذات وليس بين الحقايق اشتراك الا في الاسماء والاحكام
دون الاجزاء المقومة وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لساير الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن ساير الذوات
بامور اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداها من الذوات بحالة باحوال
خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة يسمى بالالهية هذا مذهب ابي هاشم وهو من المعتزلة انتهى واقول لم يفعل الناصب
في هذا الفصل شيئا سوى اظهار ان ابا هاشم من المعتزلة فنقول نعم هو من المعتزلة ومن الجمهور المخالفين للامامية في
مسئلة الامامة التي هي عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف بين الامة وما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل
ما سل على الامامة في كل زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل فهم واهل السنة في ذلك سواء والافتراق في بعض
المسايل الذي لا يوجب الكفر والاسلام لا يدفع المساواة حقيقة فتامل على انه يجوز ان يكون مراد المصنف من قوله اتباعه
اي اتباع ابي هاشم في هذه المسئلة ساير المثبتين للحال ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابو المعالي الجويني من الاشاعرة
فان ظاهر كلام شارح المواقف حيث اشار الى القول بالمخالفة بقوله واليه ذهب نفاة الاحوال آه يدل على ان ساير
المثبتين قائلون بالمماثلة فقد شارك بعض الاشاعرة مع المعتزلة في هذه المسئلة ايضا فتدبر قال المصنف رفع الله
درجته المبحث الثالث في انه تعالى ليس بجسم اطبق العقلاء على ذلك الا اهل الظاهر كداود والحنابلة كلهم فانهم قالوا ان الله
تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل في كل ليلة جمعة على حمار وينادي الى
الصباح هل من تائب هل من مستغفر وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها والسبب في ذلك قلة تميزهم وعدم تفطنهم
بالمناقضات التي يلزمهم وانكار الضروريات التي تبطل مقالتهم فان الضرورة قاضية بان كل جسم لا ينفك عن الحركة

والسكون وقد ثبت في علم الكلام انهما حادثان والضرورة قاضية بان كل ما لا ينفك عن الحوادث فانه يكون محدثا
فيلزم حدوث الله تعالى والضرورة قاضية بان كل محدث مفتقر الى محدث فيكون واجب الوجود مفتقرا الى موثر
ويكون ممكنا فلا يكون واجبا وقد فرض واجبا هذا خلف وقد تمادى اكثرهم فقال انه تعالى يجوز عليه المصافحة
وان المخلصين في الدنيا يعانقونه في الدنيا وقال داود اعفوني عن الفرج واللحية واسئلوني عما وراء ذلك وقال
ان معبوده جسم ولحم ودم وجوارح واعضاء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما
اشتكت عيناه فلينصف العاقل المقلد في نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء وهل للعقل مجال في تصديقهم في
هذه المقالات الردية والاعتقادات الفاسدة وهل تثق النفس باصابة هؤلاء في شيء البتة انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول ما ذكره مذهب المشبهة والمجسمة وهم على الباطل وليسوا من الاشاعرة واهل السنة والجماعة واما
ما نسبه الى الحنابلة فهو افتراء عليهم فان مذهب الامام احمد بن حنبل في المتشابهات ترك التاويل وتوكيل العلم
الى الله تعالى ولاهل السنة والجماعة ههنا طريقان احدهما ترك التاويل وهو ما اختاره احمد بن حنبل و
توكيل العلم الى الله تعالى كما قال تعالى والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا فهؤلاء يتركون ايات
التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية والتنقص عن ذاته وصفاته تعالى لا انهم يقولون بالجسمية المشاركة للاجسام
كما ذهب اليه المشبهة فلم لا يجوز تقليد هؤلاء واي فساد يلزم من هذا الطريق مع ان نص القران يوافقهم
في توكيل العلم الى الله تعالى وما ذكره من الطامات والترهات خليس من مذهب اهل الحق والرجل معتاد بالطامات
انتهى واقول قد نسب في المواقف القول بالجسمية الى مقاتل بن سليمان والكرامية وغيرهم وسيعترف الناصب بهذا
فيما سيجيء من عنوان مسئلة كونه تعالى في جهة ولا ريب ان الكرامية ومقاتل من اهل السنة وقد صرح الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل ان مضر وكهمس واحمد الجهيمي وغيرهم من اهل السنة قالوا معبودهم صورة ذات اعضاء وابعاض
آه ثم قال واما مشبهة الحشوية من اصحاب الحديث فحكى الاشعري عن محمد بن عيسى انه حكى عن مضر وكهمس واحمد
الجهيمي انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة في الدنيا والاخرة آه ولا ريب ان اصحاب الحديث
انما يطلق عندهم على سلف اهل السنة ويعلم من كلام صاحب الملل في موضع اخر ان الحنابلة مشاركون معهم في بعض
التشبيهات فانكار الناصب باردو واما ما ذكره من ان مذهب احمد بن حنبل ليس كذلك ففيه انه كذلك لشهادة
امامهم فخر الدين الرازي حيث قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان احمد بن حنبل كان في نهاية الانكار
للمتكلمين وفي التنزيه ولما كان في غاية المحبة للشافعي ادعت المشبهة انه كان على مذهبهم انتهى ولو سلم براءة احمد عن
التشبيه فنقول ان المصنف لم ينقل ان احمد بن حنبل قال بالتشبيه وانما نسب ذلك الى الحنابلة وكون الحنابلة قائلين
بشيء لا يستلزم كون امامهم قائلا به حتى يلزم من عدم كون احمد قائلا بالتشبيه ان يكون نسبة التشبيه الى اصحابه
كلا او بعضا افتراء كما زعمه الناصب الا ترى ان الشيخ الاشعري قائل بان وجود كل شيء عين ذاته مع ان الاشاعرة
باجمعهم مخالفون له في هذا كما صرح به الشريف الحديد التجريد في اوائل كتابه وكذا اصحاب ابي حنيفة قد خالفوه في كثير
من المسائل الفروعية حتى ان الفتوى قد تتفق بينهم على ما خالفوه فيه ثم لا يخفى ان الناصب لم يذكر الطريق الثاني
لاهل السنة ولعله تفطن بان فيه ما لا يمكنه التفصي عنه وهذا في قوة الاعتراف بما ذكره المصنف فيكون ما ذكره الناصب
تطويلا بلا طائل واطلاق الطامات انما يليق بكلام مثله الذي لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في انه تعالى ليس في جهة العقلاء كافة على ذلك خلافا للكرامية حيث قالوا

قال ايضا صاحب المواقف ان ثم قالوا [illegible]

انه تعالى في جهة الفوق ولم يعلموا ان الضرورة قضت بان كل ما هو في جهة فاما ان يكون لابثا فيها او متحركا عنها فهو
اذن لا ينفك عن الحوادث وكل ما لا ينفك من الحوادث فهو حادث على ما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
هذا القول من الكرامية لانهم من جملة من يقول انه جسم فعلى هذا لا نزاع معهم الا في التسمية ومأخذها التوقيف ولا
توقيف ههنا وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف ولكن جرت العادات في الدعاء بالتوجه الى
جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السماء الى الارض وقد جاء في الحديث ان امراة بكماء اتى بها الى
النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الهك فاشارت الى السماء فقبل
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ايمانها وذلك لجريان العادات بالتوجه الى السماء وثبات عند ذكر الاله وهذا يمكن
ان يكون مبنيا على ارادة العلو والفوقية فيعبرون عن العلو العقلي بالعلو الحسي فان ارادوا الكرامية هذا المعنى فصحيح
وان ارادوا ما يلزم الاجسام من الكون في الجهة والحيز فهو باطل انتهى واقول كان الناصب يريد بقوله هذا القول
من الكرامية انهم ليسوا من اهل السنة وهو مكذوب بما صرح به الشهرستاني في كتاب الملل والنحل رغما للناصب ثم
ما ذكره من ان الكرامية ثم ما ذكره من ان الكرامية من جملة من يقول انه تعالى جسم لا يقتضي توجه اعتراض المصنف اليهم بل
يقتضي ان يكون هناك جماعة اخرى قائلون بانه تعالى حقيقة الجسم وقد صرح بوجودهم وانهم مقاتل بن سليمان و
غيره صاحب المواقف فليكن اعتراض المصنف متوجها اليهم وبهذا يظهر ان قول الناصب كونه تعالى في جهة الفوق على وجه
الجسمية باطل بلا خلاف خلف باطل واما ما ذكره من الترديد فمردود بان الكرامية ارادوا ما يلزم الجسمية رغما لا
نغمهم وانف من يتصدى لاصلاح كلامهم قال صاحب الملل والنحل نص ابو عبد الله محمد بن كرام على ان معبوده على العرش
استقرارا وعلى انه بجهة فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر وقال في كتابه المسمى عذاب القبر انه احدي الذات احدي
الجوهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا ويجوز عليه الانتقال والتحول والنزول ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش
وقال بعضهم امتلأ العرش به الى غير ذلك من الخرافات التي يبخل الناصب على اسلوبها في هذا الكتاب ثم ما يجب ان ينبه
عليه انه خان في نقل الحديث المذكور فان الحديث على ما ذكر في المواقف قد وقع السؤال فيه باين الله لا بمن الهك لا يقال
انه نقل الحديث بالمعنى وهو جائز لانا نقول اتحاد المعنى ممنوع لان اين سؤال عن المكان ومن سؤال عن الهية ولان الاله
شامل المعبود بالحق والله اسم خاص بذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرح به امثل
قال المصنف رفع الله درجته البحث الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد فانه لا يعقل
صيرورة الشيئين شيئا واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين
حتى تمادى بعضهم وقال انه تعالى نفس الوجود وكل موجود فهو الله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد والحمد لله
الذي فضلنا باتباع اهل البيت دون اهل الاهواء الباطلة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الاشاعرة انه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسب الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد بهم
محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري وابي القاسم جنيد البغدادي والشيخ السهروردي
فهذه نسبة باطلة وافتراء محض وحاشاهم عن ذلك بل صرحوا كلهم في عقايدهم ببطلان الاتحاد فانه مناف للعقل
والشرع بل هم اهل محض التوحيد وحقيقة الاسلام ناشية من اقوالهم ظاهرة على اعمالهم وعقايدهم وهم اهل التوحيد
والتمجيد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم في مصطلحاتهم عبارات تقصر عنه افهام غيرهم وفي اصطلاحاتهم
البقاء والفناء والمراد من الفناء محو العبد صفاته وهويته التعينية بكثرة الرياضات والاصطلام من الوارد الحق

ولكن الغرض هنا ان المجسم يعبر جعل لا انه يتصف بصفات اجسام

والباطل

واما ما نسبه الى الصوفية صح

والبقاء هو تجلي الربوبية على العبد بعد السلوك والمقامات فيبقى العبد بربه وهذه احوال لا يطلع عليه الا اربابها
ومن سمع شيئا من مقالاتهم ولم يفهم ارادتهم من تلك الكلمات حمل كلامهم على الاتحاد والحلول عصمنا الله عن
الوقيعة في اوليائه فقد ورد في الحديث الصحيح القدسي من عادى لي وليا فقد اذنته بالحرب واما ما نقل عنهم
انهم يقولون انه تعالى نفس الوجود فهذا مسئلة دقيقة لا تصل حوم فهمه اذهان مثل هذا الرجل ومحلها انهم يقولون
لا موجود الا الله ويريدون به ان الوجود الحقيقي لله تعالى لانه من ذاته لا من غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ما كان
موجودا بغيره فوجوده من الله تعالى وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم لانه ممكن وكل ممكن فان نسبة الوجود
والعدم اليه على السواء فوجوده من الله تعالى فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي فالموجود حقيقة
هو الله تعالى وهذا عين التوحيد وكمال التفريد فمن نسبهم مع فهم هذه العقيدة الى الكفر فهو الكافر ولانه كفر
مسلما بجهة اسلامه انتهى واقول قد رد الناصب المردود بقوله فاذا راد محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي
آه ولم يذكر عديله وهو ان يراد غير محققي الصوفية وظاهر ان تشنيع المص مخصوص بهم وهم الذين يعتقدهم المصنف
من الصوفية الجمهور دون ابي يزيد والجنيد واشباههم فانهم من الشيعة الخالصة كما حققنا ذلك في كتاب مجالس
المؤمنين قال سيد المتالهين حيدر بن علي العبيدي الاملي قدس سره في كتابه المسمى بجامع الاسرار ومنبع الانوار من
شاهد الحق في مظاهره وشاهد نفسه معها او من جملتها حكم باتحاده بالحق مع بقاء الاثنينية والغيرية وصار
اتحاديا ملعونا خبيثا وهو مذهب النصارى وبعض الصوفية لعنهم الله لكن الصوفية الحقة ما يقولون بالاتحاد وان قالوا
ما قالوا كذلك فانهم يقولون نحن اذا نفينا وجود الغير مطلقا لسنا الا قائلين بوجود واحد فكيف نقول بالاتحاد
والحلول وانهما مبنيان على الاثنينية والكثرة وغير ذلك انتهى وبالجملة ههنا جماعة من المتصوفة القائلين بالاتحاد
والحلول كما ذكره المص قدس سره وقد وقع التصريح بذلك ايض في المواقف وشرحه حيث قال المخالف في هذين الاصلين
يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث الاولى النصارى وضبط مذهبهم اه الثالث بعض المتصوفة وكلامهم مخبط
بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا في قول النصارى والكل باطل ورايت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول
لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في الدار غيره ديار وهذا العذر اشد
قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز انتهى وقد
ظهر بهذا ايض انه ليس منشأ ما ذكره المصنف عدم اطلاعه على مصطلحات الصوفية الحقة كيف وقد حقق في مصنفاته
موافقا لغيره من المتالهين ان الوجود حقيقة الله تعالى ووجودات الممكنات انما هي انتسابها اليه فيقولون قولنا زيد
موجود بمنزلة قولنا ماء مشمس واما ما قيل ان الكلي الطبيعي موجود عند الصوفية وغيرهم من محققي الحكماء والمتكلمين
والوجود المطلق الكلي عين الواجب عندهم والممكنات المشاهدة تعينات له فلا استبعاد في القول بوحدة الوجود فمستبعد
من وجهين في نظر العقل احدهما حصول الموجودات الكثيرة بسبب عروض التعينات والاعتبارات لحقيقة واحدة موجودة
وثانيهما انتفاء الحقائق المختلفة الموجودة في نفس الامر ووجود الكلي الطبيعي لو سلم انما يفيد في دفع الاستبعاد الاول
دون الثاني فتامل واما ما ذكره الناصب في تحقيق وحدة الوجود من ان نسبة الوجود والعدم الى الممكن على السواء فهو ما
يقول الظاهريون من المتكلمين ايض ولا يلزم من ذلك ما فرعه الناصب عليه من ان لا يكون للممكن وجود حقيقي والا لزم
ان يكون كل ما استفاد شيئا من غيره غير متصف حقيقة بذلك الشئ فيلزم ان لا يكون النارية الحاصلة في الاجزاء الدخانية
الشهابية الصاعدة الى كرة النار نارا حقيقية لاستواء تلك الاجزاء الى وجود النارية وعدمها فتدبر قال المصنف

رضي الله درجته المبحث السادس في انه تعالى لا يحل في غيره من العلوم القطعي ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضت
بان كل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا في غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا هذا خلف وخالفت الصوفية من الجمهور
في ذلك وجوزوا عليه الحلول في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانظروا الى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون
بمشاهدهم كيف اعتقادهم في ربهم وتجويزهم عليه تارة الحلول واخرى الاتحاد وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء وقد
عاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلك فقال الله تعالى وما كان صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية واي تغفل
ابلغ من تغفل من يتبرك بمن يتعبد الله بما عابه الكفار فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ولقد
شاهدت جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين صلوات الله عليه وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم كان جالسا
لم يصل ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلوة وقد وصل ايجوز ان يجعل بينه وبين الله

فسالت بعضهم عن ترك صلوة ذلك الشخص صح

تعالى حاجبا فقلت لا فقال الصلوة حاجب بين العبد والرب فانظر ايها العاقل الى هؤلاء وعقايدهم في الله تعالى كما تقدم و
عبادتهم ما سبق واعتذارهم في ترك الصلوة بما مر ومع ذلك فانهم عندهم الابدال فهؤلاء هم اجهل الجهال انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه
ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل بذاته لم يحل فيه والا احتاج اليه لذاته ولزم حينئذ قدم المحل فيلزم محالان
معا واما ما ذكره ان الجمهور من الصوفية جوزوا عليه الحلول فقد ذكرنا في الفصل السابق انه ان اراد بهذه الصوفية
مشايخنا المحققين فان اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقايق عقايدهم فليطالع الكتب الذي وضعوها
لبيان الاعتقادات كالعقايد المنسوبة الى سهل بن عبد الله التستري وكاعتقادات الشيخ ابي عبد الله محمد بن الخفيف
المشهور بشيخ الكبير وكاعتقادات الشيخ حارث بن الاسد المحاسبي وكالتعرف للكلاباذي والرسالة للقشيري وكالعقايد
للشيخ ضياء الدين ابي النجيب السهروردي ليظهر عليه عقايدهم المطابقة للكتاب والسنة وقد بين الغزالي فيه من نفي الحلول والاتحاد

وعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين ابي حفص عمر السهروردي صح

واما ما ذكر من ان عبادتهم الرقص والتصفيق فوالله انه اراد ان يفضح فافتضح فاذا لم يكن المشايخ الصوفية من اهل العبادات
مع جهدهم في العبادة وتعمير الاوقات بوظايف الطاعات بالنسبة اليهم نعم هذا الرجل الطاماتي الذي يصنف الكتاب

وترك اللذات والاعراض عن المشتهيات فمن هو قادر على ان يعد نفسه من اهل الطاعات صح

ويرد على اهل الحق ويبالغ في انكار العلماء والاولياء طلبا لرضا السلطان محمد خدابنده ليعطيه ادرارا ويفيض عليه درارا
فلذلك لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية الرياضات كما نقل ان
ابا يزيد البسطامي رحمه الله ترك شرب الماء سنة تاديبا لنفسه حيث دعته الى شيء من اللذات شاهت وجوه المنكرين
وكلت السنتهم وعميت ابصارهم واما ما ذكر ان الله تعالى عاب على اهل الجاهلية بالتصدية فما اجهله بالتفسير واسباب
نزول القران وقد ذكر ان طايفة من جهلة قريش كانوا يوذون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالمكاء والتصدية
عند البيت ليوسوسوا عليه صلوته فانزل الله تعالى هذه الاية وقد احل الله ورسوله اللهو في مواضع كثيرة منها الختان
والعرس والاملاك وايام العيد والسماع الذي يعتاده الصوفية مشروط بشرايط كلها من الشرع ولهم فيها اداب
واحوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيهم ثم ما نقل من قول واحد من القلندرية الفسقة التي يزورون مشهد مولانا
الحسين عليه السلام ايام الموسم والزيارة جعله مستندا للرد على كبار المشايخ المشهورين فيا للعجب انسل الى لنا
من كل حدب تخال هذا الرجل الطاماتي انه لم ينظر الى كتاب عوارف المعارف والرسالة القشيرية ليعرف اهتمام القوم
بمحافظة الصلوات ودقايق الاداب الذي لا يشق احد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب غبارهم في رعاية دقايق
الاداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها ليعتقد في كمالاتهم ويجعل قول قلندر فاسق فسق سندا في جرحهم

وانكارهم وهذا غاية التعصب والخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله من عقائد الفاسدة الكاسدة انتهى
قد بينا قبل ذلك ان ههنا جماعة من المتصوفة القائلين بالحلول وكلام المصنف فيهم ويدل عليه من
اشعارهم بعض قولهم شعر انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا وهكذا الكلام في انكاره لكون عباداتهم
الرقص والتصفيق فان الكلام في متاخري المتصوفة من النقشبندية وامثالهم لا في قدماء الصوفية الحقة ومن
يحذو حذوهم فان خاتمهم واقوالهم خال عن الغناء والتصفيق ونحوهما ولو ذكر بعض المتاخرين منهم ما يدل على
اباحة شيء من ذلك فكذب ومحمول على التقية من ارباب الحديث والمتصوفة من اهل السنة الذين يبالغون في حل
الغناء ونحوه واما ما ذكره من انه لم يكن مشايخ الصوفية من اهل العبادات وتعمير الاوقات بوظائف الطاعات و مع جهدهم في العبادات
ترك اللذات فيه ان الطاعة الخالصة والعبادة المقبولة لا يعرف بمجرد الجهد في العبادات واقامة الطاعات و
ترك اللذات فان كثيرا من الناس قد يترك الدنيا للدنيا فترك اللذات والشهوات لحب الرياسة والشيخوخة وخدعة
الناس بالتلبيس والتسويس كما اشار اليه العارف عامر البصري في قصيدته التائية بقوله شعر ومنهم اخو الطامات جلف
تصوف يمس تلبيسا بصمت وخلوة يقول لقد لمنا يكشف سرائر بحالاتنا الاقال فيها بلفظة اراذل خداعون
نصروا بخرقة وسجادة مرفوعة وسبحة وقال العارف الرباني الصابر بالفارسية شعر اگرچه طاعت این شیخکان سالوس الضاين
است کز جوش ولوله در جان انس وجان انداخت ولی بکعبه کر کو جبرئیل طاعتشان بمنجنیق تواند بر اسمان انداخت
وقال العارف الشيرازي نظم نقد صوفی نه همه صافی وبیغش باشد ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد خوش بود
گر محک تجربه آید بمیان تا سیه روی شود هر که در او غش باشد وبالجملة لا ينبغي الاغترار بمجرد رؤية احد انه يكثر من
الطاعات وترك اللذات بل ينبغي العلم بكونه غير مرائي وانه ممن جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضاه كما اشار
اليه مولانا علي بن الحسين عليه السلام في جملة ما روى عنه مولانا الرضا عليه السلام قال قال علي بن الحسين عليه السلام اذا
رايتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت في منطقه وتخاضع في حركاته فرويدا لا يغرنكم فما اكثر من يعجزه تناول الدنيا
وركوب الحرام منها لضعف نيته ومهانته وجبن قلبه فنصب الدين فخا لها فهو لا يزال يختل الناس بظاهره فان تمكن
من حرام اقتحمه واذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فرويدا لا يغركم فان شهوات الخلق مختلفة فما اكثر من ينبو عن المال
الحرام وان كثر ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فياتي منها محرما فاذا وجدتموه يعف عن ذلك فرويدا لا يغركم حتى تنظروا
ما يعقده عقله فما اكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون ما يفسده بجهله اكثر مما يصلحه بعقله فاذا
وجدتم عقله متينا فرويدا لا يغركم حتى تنظروا امع هواه يكون على عقله او مع يكون عقله على هواه وكيف محبته
للرياسات الباطلة وزهده فيها فان في الناس من خسر الدنيا والاخرة يترك الدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة
افضل من لذة الاموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة حتى اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم
فحسبه جهنم ولبئس المهاد فهو يخبط خبط عشواء يقوده اول باطل الى ابعد غايات الخسارة ويمده ربه بعد طلبه لما لا يقدر
عليه في طغيانه فهو يحل ما حرم الله ويحرم ما احل الله لا يبالي ما فات من دينه اذا سلمت له رياسته التي قد يتقي من
اجلها فاولئك الذين غضب الله عليهم ولعنهم واعد لهم عذابا مهينا ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه
تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضا الله يرى الذل مع الحق اقرب الى عز الابد من العز في الباطل ويعلم ان قليل ما
يحتمله من ضرائها يؤديه الى دوام نعم دار لا تبيد ولا تنفد وان كثير ما يلحقه من سرائها ان اتبع هواه يؤديه الى عذاب لا
انقطاع له ولا يزول فذلكم الرجل نعم الرجل فبه فتمسكوا وبسنته فاقتدوا والى ربكم فيه فتوسلوا به فانه لا ترد له دعوة ولا

تخييل له طلبة انتهى واما ما ذكره من ان المصنف جهل بالتفسير واسباب النزول وقد ذكر ان طائفة من جهلة قريش
كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا دهو يدل على تجاهله او جهله وعدم تتبعه لسائر ما ذكر في شان نزول هذه تبعه
الاية بل على جهله بمعنى ما نقله من شان النزول اما الاول فلان ما قدمه المفسرون ومرجحوه عند ذكر شان نزول هذه
الاية هو ما روى عن ابن عمر انهم كانوا يطوفون بالبيت عراة وهم يشبكون بين اصابعهم يصفرون فيها ويصفقون
فالمكاء والتصدية على هذا نوع عبادة لهم وبهذا وضعوا موضع الصلوة بناء على معتقدهم واما ما نقله الناصب في شان
النزول فهو ما قاله مجاهد ومقاتل وهو مرجوح يحتاج في تصحيحه في اعتقادهم ايضا الى التكلف في معنى الصلوة المذكورة في
صدر الاية بان يقال جعل الله تعالى المكاء والتصدية صلوة لهم كقولك زرت الامير فجعل جفائي صلتي اي اقام الجفاء مقام
الصلة وهو مجاز مستبعد جدا ومع ذلك لا ينافي ما ذكره المصنف موافقا لما روى عن ابن عمر لجواز ان يكون صلوتهم لو اقعد
بهذه الصفة مشوشا للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ايضا ولا استبعاد في ان يكون صلوتهم كذلك كما لا استبعاد في ان يكون
صومهم كصوم مشركي الهند حيث يشربون اللبن والماء وياكلون الفواكه ونحوها في ايام صومهم ولا يعتقدون انها مخلا
فيه واما ما ذكره من ان الله تعالى قد احل اللهو في مواضع كثيرة الخ فهو كذب وافتراء على الله ورسوله كما يدل عليه حكمه تعالى بل القرآن
والسنة الصحيحة مملوة من النص على خلافه والاحاديث التي فهموا منها اباحة اللهو ونحوه انما هي من موضوعات علماء زمان
بني امية لعنهم الله تعالى قد وضعوها على وفق هواهم كما وضعوا غير ذلك على وفق مقاصدهم الاخر وسيذكر المصنف شطرا
من تلك الاحاديث في مسئلة النبوة ويرد عليها ومن جملة تلك الاحاديث ما فيه تصريح بان النبي صلى الله عليه وآله سمي باطلا
عين الغناء الذي كان يسمعه واثر سماعه وبانه علل اعراض عمر عن سماعه بان عمر رجل لا يؤثر سماع الباطل ويرشدك الى ان التقوّي
بمثل الغناء ونحوه من اللهو مخصوص باهل السنة وانه معمول متصوفيهم صدور انكار ذلك عن المعتزلة ايضا موافقا للامامية
حيث قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى يحبهم ويحبونه واما ما يعتقده اجهل الناس واعداهم للعلم واهله وامقتهم
للشرع واسوءهم طريقة وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء شيئا وهم الفرقة المفتعلة من التصوف وما
يدينون به من المحبة والعشق والتغني على كراسيهم خربها الله وفي مراقصهم عطلها الله بابيات الغزل المقولة في المردان
الذين يسمونهم شهداء وصعقاتهم التي ابى عنها صعقة موسى عند دك الطور فتعالى الله عنه علوا كبيرا انتهى فتامل
واما ما ذكره من ان المصنف نقل قول واحد من القلندرية ثم اه ففيه ان المصنف قدس سره اعرف بحال من نقل عنهم اباحة
ترك الصلوة وانهم من اهل السنة سواء سماهم الناصب قلندرية او صوفية او متصوفة وقد سمعنا انهم لا يسمون
انفسهم بالوصلية ومرادهم من ذلك انهم وصلوا الى الله تعالى وعرفوه حق المعرفة فسقط عنهم التكليف وقد صرح بذلك
ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين فقال ويعرض السالك على درب الفناء معاطب ومهالك لا ينجيه منها الا اذا منها الابصيرة العلم صح
اقتحم عقبة الفناء ظن ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهي ويقول قائلهم من شهد الحقيقة سقط عنه الامر ويحتجون
بقوله تعالى واعبد ربك حتى ياتيك اليقين ويفسرون اليقين بشهود الحكم الكوني وهي الحقيقة عندهم وهذا زندقة
ونفاق وكذب منهم على انفسهم ونبيهم والهم انتهى ولعل الناصب توهم من قول المصنف انهم يزورون مشهد الحسين ع
انهم شيعة لا سنية ولم يعلم ان زيارتهم كانت للهو ومشاهدة الناس المجتمعين في ايام الموسم وكيف يزور الحسين ع
معتقدا لاستحبابها من قرر على نفسه اسقاط الواجبات عنه فضلا عن المستحبات فتامل ثم اقول ان الذي تعلم ماذا
انكار الناصب لزندقة المتصوفة من اصحابه من اكابر اصحابه الذين يقتدون بهم في الشريعة والطريقة اليافعي الشافعي
اليمني وقد اقر بما نسبه المصنف اليهم في هذا الكتاب وجماعة في غيره حيث رد في كتابه الموسوم بروض الصالحين على ما انكره الغزالي

في الاحياء من بلوغ العبد بينه وبين الله تعالى الى حالة اسقطت عنه الصلوة واحلت له شرب الخمر ولبس الحرير وترك الصلوة ونحوها وحكم بانه يجب قتله وان كان في خلوده في النار نظر انتهى وقال في ذلك الكتاب ولو اذن الله لبعض عباده ان يلبس ثوب حرير مثلا وعلم العبد ذلك الاذن يقينا فلبسه لم يكن متهتكا للشرع ثم قال فان قيل من اين يحصل له علم اليقين قلت من حيث حصل للخضر عليه السلام حين قتل الغلام وهو ولي لا نبي على القول الصحيح عند اهل العلم كما ان الصحيح عند الجمهور انه الان حي وبهذا قطع الاولياء ورجحه الفقهاء والاصوليون واكثر المحدثين انتهى وفساده مما لا يخفى فان هذا كما قيل نسخ لبعض احكام الشريعة المطهرة واقدام على ما لم يقدم عليه غيره ومتابعة للزنادقة الخالصة فانهم قالوا ان هذه الاحكام في الشريعة انما يحكم بها على الاغبياء اما اهل الخصوص فلا يحتاجون الى تلك النصوص بل انما يراد منهم ما يقع في قلوبهم ويحكم اليهم بما يغلب عليهم من خواطرهم وقد جاء فيما ينقلون استفت قلبك وان افتاك المفتون انتهى وهذه زندقة وكفر صريح بقتل قائله لانه انكار ما علم من الشرايع فان الله اجرى سنته وانفذ حكمه بان احكامه لا يعلم الا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه وهم المبلغون عنه رسالته المثبتون احكامه وبالجملة فقد حصل العلم القطعي واليقين الضروري من دين نبينا صلى الله عليه وآله وسلم بانه لا طريقة لمعرفة احكام الله تعالى التي هي راجعة الى امره ونهيه الا من جهة الرسل من صريح العقل والوحي فمن قال ان هنالك طريقا اخر يعرف بها نهيه وامره غير الرسل فهو كافر ثم ان هذا قول باثبات انبياء بعد نبينا صلى الله عليه وآله وسلم الذي جعله خاتم انبيائه ورسله فلا نبي بعده ولا رسول وبيان ذلك ان من قال انه ياخذ عن قلبه وان ما وقع فيه حكم الله فقد اثبت لنفسه خاصة النبوة التي اشار اليها النبي بقوله ان روح القدس نفث في روعي والمحصل انا لا ننكر ان الملك والشيطان لهما تصرفات في القلب وان الله يلهم العبد بل واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه وليست بنبية بل بما يوحي الى النحل ونحوه كما دل عليه قوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية ونحوه وانما ننكر وحي الاحكام بالامر والنهي شيئا بعد ختم النبوة والله اعلم وقال المصنف رفع الله درجته البحث السابع في انه تعالى متكلم وفيه مطالب الاول في حقيقة الكلام الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف المسموعة واثبت الاشاعرة كلاما اخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والاصوات ولتصور هذه الحروف والاصوات ولارادة هذه الحروف والاصوات وهذه الحروف والاصوات دالة عليه وهذا غير معقول لهم ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى وهل هذا الا جهل عظيم لان الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق واذ قد تمهدت هذه المقدمة فنقول لا شك في انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروفا واصواتا مسموعة قائمة بالاجسام الجمادية كما كلم الله تعالى موسى من الشجرة فاوجد فيها الحروف والاصوات والاشعرية خالفوا عقولهم وعقول كافة البشر واثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم واثبات مثل هذا الشيء والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون مدلولا عليه معلوم البطلان ومع ذلك فانه صادر عنا او فينا عندهم ولا نعقله نحن ولا من ادعى ثبوته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا او نهى عن كذا او اخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى ثم ان الكلام عندهم لفظ مشترك تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ولا بد من اثبات هذا الكلام فان العرف لا يفهمون من الكلام الا المؤلف من الحروف والاصوات فنقول ليراجع الشخص الى نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته انه يزور ويرتب معاني يعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان او العالم فانه يرتب في نفسه معاني واشياء ويقول في نفسه

يا كل عاقل انا نفهم من الكلام ما قلنا فلنا ما ذهب اليه غير معقول

سا تكلم بهذا فالمنصف يجد من نفسه هذا النسق فهذا هو الكلام النفساني ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التي
نتكلم بها لها مدلولات قائمة بالنفس فنقول هذه المدلولات هي الكلام النفساني فان قال الخصم تلك المدلولات هي عبارة
عن العلم بتلك المعاني قلنا هي غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه فالخبر
عن الشيء غير العلم به فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده
هل يطيعه ولا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره
وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا
حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا واقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد
مدلوله عند المخاطب وهو الطلب ثم ان في الصورتين لا بد من تحقق الطلب من الامر لان اعتذاره واختباره موقوفان على
اتيان الطلب منه مع عدم الفعل من المامور وكلاهما لا بد من ان يكونا محققين ليحصل الاعتذار والاختبار ثم قال صاحب المواقف
الاعتبارات
ههنا ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب
علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان الارادة فعل كذلك موجودة
في الخبر والامر مغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر عما لا يعلم او يامر بما لا يريد
وح لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة هذا كلام صاحب المواقف واقول من اخبر
بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا بل يصدر عنه الاخبار وهو يدل على مدلول هو الكلام النفسي من غير ارادة
في ذلك الاخبار لشيء من الاشياء واما في الامر وان كان في هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب الذي هو
مدلول الامر بل شيء يلزم ذلك الطلب فاذن تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب
ولما ثبت ان ههنا صفة هو غير الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفساني فاذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن راجع وجدانه
في غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم كونه متصورا فهو مبطل واما من ذهب الى ان كلام الله تعالى هو صوت وحروف
يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي وهو حادث فيتجه عليه ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة
التكلم وخالق الكلام لا يقال انه تعالى متكلم كما ان خالق الذوق لا يقال انه ذائق وهذا ظاهر البطلان عند من يعرف اللغة و
العرف فضلا عن اهل التحقيق نعم الاصوات والحروف دالة على كلام الله تعالى ويطلق عليها الكلام ايضا ولكن الكلام في
الحقيقة هو ذلك المعنى النفسي كما اثبتناه انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان اثبات الاشتراك لا يجديهم نفعا لان
الكلام يجب ان يكون مركبا سواء كان لفظيا او نفسيا اما اللفظي فظاهر واما النفسي فلان اللفظ لما كان موضوعا
بازاء المعنى المطابق لما في النفس فلو لم يكن النفسي مركبا لم يكن المعنى مطابقا له وايضا الترتيب داخل في مفهوم الكلام
ولا يوجد الكلام بدونه كما اعترف به الفاضل التفتازاني في شرح العقائد حيث قال وهذا اي ما ذكره صاحب المواقف
من ان الكلام النفسي غير مرتب الاجزاء جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط
وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون
صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ
كان كلاما مسموعا انتهى وعلى هذا فما يقرر المتكلم في نفسه عند ارادة التكلم يجوز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة
المرتبة في النفس فلا يجديهم ما تشبثوا به من قول عمر زورت في نفسي كلاما بمعنى قدرته وفرضته كما يقال زورت دارا
او بناء فكما لا يدل هذا على كون حقيقة الدار والبناء في النفس كذا لا يدل ذلك على كون حقيقة الكلام في النفس وكذا

كون الكلام في الفؤاد اشارة الى نفس ره واما ثانيا فلان ما ذكره من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
فالخبر عن الشي غير العلم به ففيه ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال وللقائل ان يقول ان المعنى النفسي الذي
يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك معنى مدلول الخبر اعني حصوله في
الذهن مطلقا يقينا كان او مشكوكا فلا يكون مغايرا للعلم والحاصل ان هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم
المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في نفسه ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وايضا ما ذكره قياس الغائب على الشاهد
فلا يفيد واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان مغايرة المعنى النفسي للارادة مردود بالاعتراض الذي نقله واما ما ذكره
في دفع ذلك الاعتراض بقوله اقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب آه
مدخول بان الاعتذار والاختبار انما يتوقفان على ان يصدر من الامر ما يدل بظاهره وبمجاري الاستعمال على الطلب لا على
تحقق الطلب في نفس الامر اذ لا وقوف لغير الله تعالى بما في الصدور فيحصل الاعتذار والاختبار من غير قصد الطلب كما لا يخفى
واما رابعا فلان ما ذكره في جواب ما نقله ثانيا عن صاحب المواقف في تقوية المعتزلة من قوله اقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر و
لا يخطر له ارادة شي اصلا الى اخره ففيه ان هذا غير واقع ولو سلم فيجاب بمثل ما اجبنا عنه عما قيل من انه قد يخبر الرجل عما لا
يعلمه فاعلم واما ما ذكره من ان في الامر وان كان هناك الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر اي
شي يلزم ذلك الطلب فاذن تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب ففيه انا لا نسلم ان الطلب
غير الارادة فان الطلب عين الارادة عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام النفسي عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب
كما ذكره الناصب يلزم قدم من يطلب منه الفعل ايضا والا يلزم السفه اذ الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضرورة وسيجي
تفصيل الكلام فيه عنقريب ان شاء الله تعالى واما خامسا فلان ما ذكره من ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة التكلم
وخالق الكلام لا يقال له انه متكلم آه قد ذهب فيه الناصب عما قال اصحابه قاطبة من ان المتكلم من قام به الكلام لما اورد عليهم
الامامية من انه يلزم من ذلك انه لا يصح اطلاق المتكلم على البشر اذ الكلام قائم بالصوت الذي هو عرض لا بالبشر وح يتوجه
عليه ان المبدا الذي هو المتكلم المعروف ليس معنى ايجاد الكلام وقيامه بذاته تعالى حقيقة فلا يحتاج الى المعنى النفسي الازلي
وايضا نحن لا نشترط في صدق المتكلم ان يكون ذلك الشي موجدا للكلام بل نقول لا بد ان يكون بين الكلام وذلك الشي
ملابسة كما في الحداد والصباغ والتمار وغيرها وهي متحققة ههنا اذ الكلام مخلوق له تعالى وبالجملة لا يلزم ان يكون اطلاق
الالفاظ على وتيرة واحدة فان المضي قد يطلق على ما كان نفس الضو فلا يصدق عليه بمعنى ما قام به الضو وكذا التمار يطلق
على من كان بايعا للتمر لا على من قام به التمر فلا يتجه علينا النقض بالذايق كما ذكره الناصب الخالي عن ذوق التحقيق ولا بالمتحرك
كما اورده شارح العقايد ولاما اورده الشارح الجديد للتجريد من انا اذا سمعنا قايلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم
انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي الاشاعرة انتهى وقد اعترف بهذا فخر الدين الرازي
في المسئلة الثالث والاربعون من الباب الاول من القسم الاول من الكتاب الاول من فواتح تفسيره الكبير حيث قال والتحقيق
في هذا الباب ان الكلام عبارة عن مخصوص فعل جعله الحي القادر لا جل ان يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات
وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص انتهى على ان ما
ذكره الناصب وشارح العقايد بحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلما بالمعنى
اللغوي المشهور وهو ان المتكلم بمعنى من قام به الكلام ولم يتم الدليل على المعنى القائم بالذات فلا بد من التشبث بالمعنى اللغوي
الغير المشهور وهذا كما قيل في حمل الموجود عليه تعالى على قاعدة الحكماء ومن وافقهم من ان الوجود عين حقيقته غير قائم به اذ

قوله
اشارة الى
ضعف دعوى البديهة
اذ لا يبعد تفرقة ضرورية
بين مدلول قولنا وبين قولنا اريد
الفعل وهو ان الاول ضعف نسبه هذا الدعوى
الى المعتزلة كما يدل عليه كلام الفاضل البدخشي في
شرح المنهاج حيث قال عند قول مولانا و
الطلب غير الارادة خلافا للمعتزلة آه فيه بحث
اما اولا فلانا لا نعلم من كلامهم ان النزاع في الطلب
مطلقا اعم من ان يكون بالنسبة الى الله تعالى
او العبد وهو فاسد اذ الطلب باقسامه كطلب
الفعل والكف والاقبال في غيرها من الكلام
النفسي والمعتزلة انكروا ثبوته لله تعالى لانهم
جعلوه عين الارادة وانا نريد انهم نفوا الارادة
طلبا فهو لا ينقل عنهم كيف وعند جمع
منهم ان ارادته تعالى العلم بالمصلحة وعند
النجار انها معنى سلبي وهو انه ليس بساه ولا
مكره ولا مغلوب فيما اراد وعند النظام و
الكعبي ان ارادته فعل نفسه علمه بوقوعه و
ارادته فعل غيره الامر به ولا خفاء في انه لا يحسن
اطلاق الطلب على شي من هذه المعاني الا الامر
اللفظي مجازا يؤكد ذلك ما في شرح المختصر
من ان الطلب لما كان نوعا من الكلام النفسي
الذي انكروه ولم يمكنهم ان يجحدوا الامر
تارة حدوه باعتبار اللفظ فقيل هو
قول القائل لمن دونه افعل وتارة بارادة
صفة الارادة فقيل هو صيغة افعل بارادة
وجود اللفظ ودلالته على المعنى الامتثال
وتارة جعلوه نفس صفة الارادة فقيل
الامر ارادة الفعل وهذا صريح في انهم لم
يجعلوا الارادة طلبا واسكن اللهم الا ان يقال
المراد انهم جعلوا الامر اللفظ الذي يطلق عليه الطلب
مجازا غير ارادة المامور به او يقال ان بعضهم
اثبت للارادة خاصة لا في محل
فيجوز ان يكون طلبا
منه
رحمه
الله

قوله
لهذا الدفع
ايضا ما توهم بعضهم
كالسيد العبري في شرح المنهاج
من ان الكلام عند الامامية والمعتزلة
موضوع لمباشرة الكلام والايجاد وليس
وانما كان توهما لانه صدر منهم للاول فقط فالمتكلم
ما لا حقيقة التكلم لكن هذه النسبة من
النسبة القيامية والايجادية فما يشتق
منه اسم المتكلم هو حقيقة
التكلم لا الايجاد و
انما هو
جهة
صحة الاطلاق
المتكلم عليه مع ان التكلم
لم يقم به وفي حاشية دوق
السالمين في الحاشية القديمة الجلالية
على الشرح الجديد للتجريد ما يحقق ذلك فارجع
اليه والحاصل ان التكلم هو النطق بالكلام و
المتكلم ما له النطق بالكلام اعم من ان
يكون ذلك لكونه قايما به
او لكونه موجدا له حاصلا
بالذات وان لم
يقم به
منه رحمه الله تعالى

وان سمعنا قائلا يقول انا قائم ... [illegible]

على هذا لا يصح لغة ان يقال الاثر قائم بالموجود اذ معنى الموجود عين حقيقة غيره فالملزم لغة من قام به الوجود وهو يقتضي المغايرة
وتلك باطل عندهم تامل والسر فيه ان اهل اللغة ربما يفسرون صيغة الفاعل بمن قام به الفعل ما قال بعض المحققين من
ان اللغة لم تبن على النظر الدقيق بل هم ينظرون الى ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم ويقولون باتصاف المتكلم
به حال التكلم وكيف لا ولو بني اللغة على النظر الدقيق لتعذر في اكثر افعال الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهم اتفقوا
على ان المضارع حقيقة في الحال في مثل يمشي ويتكلم ويخبر بل يتوسعون في معنى الحال ويعبرون عن الكشي بين المشرق والمغرب
ويريد في زمن الحال وقس عليه الحال في اسم الفاعل اذا قالوا انه حقيقة في زيد ماش من المشرق الى المغرب والحاصل ان النظر
الدقيق يقتضي عدم قيام المبدا وعدم بقاءه في محل يقوم به وظاهر النظر يميل الى القيام والبقاء والمحصل ان معنى اسم الفاعل
مثلا هو الامر المجمل الذي يعبر عنه في الفارسية بدانا واذا اردنا تحليله نعبر عنه بذات لها العلم مع انا نعلم ان الذات غير ماخوذ
في معنى العالم وكذا قيام معنى العلم اما ان الذات غير ماخوذ فلانا اذا قلنا زيد عالم نعلم يقينا ان زيدا بمنزلة الذات وليس
المراد بزيد ذات قام له العلم وكيف لا وقد استدلوا على ذلك بانه لو كان شيء او ذات ماخوذا في المشتق لكان الناطق مركبا من العرض
كما قال السيد المحققين قدس سره في حاشية المطالع فيلزم ان لا يصح التحديد به وفوق هذا الكلام وعنوان اطلاق اسم المتكلم
على المتكلم بالكلام على فاعل الكلام ثابت في لسان العرب بل ولا يطلقون اسم المتكلم على القائم به الكلام اصلا لان الفعل لا يوصف
به المفعول بل انما يوصف به الفاعل كالضرب مثلا فلا يقال الضارب لمن وقع عليه الضرب بل لمن فعل الضرب نعم لا يقال المتكلم لمن
قام به الكلام بل من فعله والا لكان الهواء متكلما لقيام الحروف والصوت به وقالوا تكلم الجن على لسان المصروع لاعتقادهم
ان الكلام المسموع من المصروع فاعله الجن فاسندوه الى الفاعل لا القائم به والاشاعرة لما قالوا ان الكلام هو المعنى قالوا
معنى كونه متكلما هو قيام ذلك المعنى بذاته ثم افتروا به على اللغة فان قلت الكلام على ما ذكرتم يرجع الى القدرة فلا يكون
صفة مستقلة اخرى قلت لا محذور في ارجاعه الى القدرة وعده صفة مستقلة اخرى بناء على فائدة مخصوصة هي ان افعال
العباد قولا وفعلا مخلوقة بقدرة العبد او بقدرة الله وكسب العبد والقرآن مخلوق له بلا واسطة قدرة العبد وكسبه وتحقيق
ان الله تعالى يعلم جميع المعلومات مثل القرآن في الازل بانه سيوجده بقدرته القديمة في جسم من الاجسام من غير كسب بخلاف كلام
البشر فانه عالم في الازل بانه سيوجده البشر بقدرته الحادثة او يكسبه وكما كيس سورة استبعاد الخصم ان صفتي السمع والبصر
راجعتان الى العلم باتفاق الاشاعرة معنا مع انهما عدتا صفتان مستقلتان متابعة للشارع حيث افردهما عن العلم في الذكر
لغاية اهتمامه باثباتهما واعتقاد المكلفين لا تصافه تعالى بهما قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في ان كلامه
تعالى متعدد المعقول من الكلام على ما تقدم انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما تلتئم كلاما مفهوما
اذا كان الانتظام على احد الوجوه التي يحصل بها الافهام وذلك بان يكون خبرا او امرا او نهيا او استفهاما او تنبيها وهو
الشامل للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ولا وجود له الا في هذه الجزئيات والذين اثبتوا قدمه قالوا اتفقوا جميع العقلاء
في اثبات شيء لا يتصورونه هم ولا خصومهم ومن اثبت لله تعالى وصفا لا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره فكيف يجوز ان يجعل
اماما يقتدى به ويناط بكلامه الاحكام انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول الاشاعرة لما اثبتوا الكلام النفساني
جعلوه كسائر الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة واحدة يتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة
واحدة تنقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء وهذا بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على
وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر او على وجه اخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي واما من جعل الكلام عبارة
عن الحروف والاصوات فلا شك انه يكون متعددا عنده فالنزاع بيننا وبين المعتزلة والامامية في اثبات الكلام النفساني

بل المراد زيد له العلم صح

بل الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى انه كلام بعد ازلي معنى ليس له اي المعاني وذهب الاخرون الى تعدده والتنزل انتهى

فان ثبت فهو قديم واحد كسائر الصفات وان اعتبر الكلام في اللفظ فهو حادث متعدد وقد اثبتنا الكلام النفسي فيما
سبق فطامات الرجل ليس الا الترهات انتهى اقول ان اراد بقوله الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي آه ان كلامه
تعالى جنس لهذه الامور وهذه الامور انواع له فيلزم من قدمه وحدوثها وجود الجنس بدون احد الانواع وبطلانه ظاهر
وان اراد انه امر معين تعرض هذه الامور كما يشعر به كلام الشارح الجديد للتجريد في تتميم جواب عبد الله بن سعيد حتى لا يلزم كون
تلك الانواع انواعا حقيقية بل يكون انواعا بحسب العارض والاعتبار كالامور الخارجة فنسلم ان هذا لا يستلزم محالا لان غاية
ما يلزم من ذلك وجود المعروض بدون العارض وهو ليس بمستحيل لكنه خلاف ما هو المقرر عندهم من ان هذه الامور انواع
الكلام وايضا هذا غير معقول اذ لا يعقل كلام لا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء وبالجملة نحن لا نعقل من كلامه
تعالى سوى الامر والنهي والخبر فاذا اعترفتم بحدوثها ثبت حدوث الكلام فان ادعيتم قدم شيء آخر فبينوه ليتصور ثم
اقيموا الدلائل عليه وعلى اتصافه تعالى به وعلى قدمه وايضا لو جوز كون الكلام الواحد متكثرا وانواعا مختلفة باعتبار التعلقات
لزم جواز ان يكون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بان يكون باعتبار تعلقه بالايجاد قدرة والى غير ذلك
من الاعتبارات وقال السيد صبغة الله الصفوي الاصبهاني الشافعي في رسالته في الكلام ان العرف العام والخاص من الشرع
واللغة لا يفهم من الكلام الا المركب من الحروف لا مجرد مفهوم اللفظ الذي هو من الحقيقي نوع من العلم وليس من شان النبوة
دعوة الامة الى شيء غير معلوم ظاهره كذب والحاد من غير اشارة في موضع ويتوقع على المراد من اطلاقه مع ان العرف مطلقا يعرف
تناقض الاخرس مع المتكلم وعلى ما عرفه الاشعري يجتمع الخرس وهذا المتكلم والتكلم والسكوت واما ما في متن العقائد للنسفي
ان الكلام صفة منافية للسكوت والآفة وقال شارحه العلامة هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون المعنى اذ السكوت والخرس
انما ينافي التلفظ واجاب بان مراده السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك فكما ان الكلام
لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس فانت على يقين ان هذا التوجيه مما لا يغني عن الحق شيئا فاعرضنا عن التعرض
بتفصيل الجواب قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في حدوثه السمع والعقل متطابقان على ان كلامه تعالى محدث
ليس بازلي لانه مركب من الحروف والاصوات ويمتنع اجتماع حرفين في السماع دفعة واحدة فلا بد ان يكون احدهما سابقا
على الآخر والمسبوق حادث بالضرورة والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة وقد قال الله تعالى ما يأتيهم
من ذكر من ربهم محدث وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه وانه تعالى في الازل
يخاطب العقلاء المعدومين واثبات ذلك في غاية السفه والنقص في حقه تعالى فان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا و
قال يا سالم قم ويا غانم اضرب ويا سعيد كل ولا احد عنده من هؤلاء عده كل عاقل سفيها جاهلا عادما للتحصيل فكيف يجوز منهم
نسبة هذا الفعل الدال على السفه والجهل والحماقة اليه تعالى وكيف يصح منه تعالى ان يقول في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم
ولا مخاطب هناك ولا ناس عنده ويقول يا ايها الذين آمنوا اقيموا الصلوة ولا تأكلوا اموالكم ولا تقتلوا اولادكم اوفوا بالعقود
وايضا لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح منه تعالى لانه ان لم يفد بكلامه في الازل شيئا كان سفيها وهو قبيح عليه تعالى وان افاد
فاما لنفسه او لغيره والاول باطل لان المخاطب انما يفيد نفسه لو كان يطرب في كلامه ويكرره ليحفظه او يتعبد به كما يتعبد الله
تعالى بقراءة القرآن وهذه في حقه محال لتنزهه عنها والثاني ايضا باطل لان افادة الغير انما يصح لو خاطب غيره ليفهمه مراده او يأمره
بفعل او ينهاه عن فعل وما يكن في الازل من يفيده بكلامه شيئا فمن هذا كان كلامه سفها وعبثا وايضا يلزم الكذب في اخباره تعالى
لانه قال انا ارسلنا نوحا انا اوحينا الى ابراهيم واهلكنا القرون وضربنا لكم الامثال مع ان هذه اخبارات عن الماضي فالاخبار
عن وقوع ما لم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه وايضا قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو اخبار عن

بالتخصيص ارادة وباعتبار تعلقه ... •

قال
بعض الفضلاء
المتالهين في بحث
المغالطة في كتابه المسمى
بمسالك الافهام في علم الكلام
ان من اسباب الغلط اخذ ضد الشيء
ضدا للازمه وهو باطل لان الحرارة تضاد
البرودة ولا تضاد العرضية واللونية وابو
الحسن الاشعري ارتكب هذا في اثبات
كلام الحق فقال وجدنا الكل من ليس
بمتكلم اخرس فحكم بان الكلام والخرس
متضادان فحكم بانه تعالى لو لم يكن
متكلما لكان اخرس ... في اشاعرة ذلك
ثم اثبت للباري شيئا وسماه كلام
النفسي ولم يثبت ان الكلام الذي اخذه
ضد الخرس فانه ثبت الخرس ضده
اشتراط الحرف والصوت فيجتمع مع
الخرس فلا يكون ضده فبطل قولنا ان الكلام و
الخرس ضدان لان الخرس لا ينافي
الكلام النفسي انتهى
منه

المستقبل فيكون حادثا انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق الاشارة الى ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم
من الامامية في اثبات الكلام النفساني ونفيه بعد ثبوته فلا شك انه يقول بقدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ومن قال بانه
مركب من الحروف والاصوات فلا شك انه يقول بحدوثه ونحن نوافقه فيه فكل ما اورده على الاشاعرة فهو ايراد على غير محل النزاع
لانه يقول ان الكلام مركب من الحروف ثم يقول بحدوثه وهذا مما لا نزاع لهم فيه نعم لو قال باثبات الكلام النفسي ثم يثبت حدوثه
يكون محل النزاع واما ما استدل على الحدوث به من قوله تعالى وما ياتيهم من ربهم محدث فهو يدل على حدوث اللفظ ولا نزاع فيه
واما الاستدلال بان الامر والخبر في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه كما ذكره في طامات فالجواب ان ذلك السفه الذي ادعيتموه
انما هو في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه فيه ومثاله على وفق ما ذكرناه انا لو وجدنا في بيت وحده منفردا ورتب في نفسه
انواع الاوامر لجماعة سيأتون عنده ولم يتلفظ به فلا يكون سفها ولا حماقة بل التسفيه من جنس الى السفه فالكلام النفسي هو
المعنى القائم بذات الله تعالى في الازل ولا يتلفظ بذلك الكلام بل هو لجماعة سيحدثون ويكون التلفظ به بعد حدوثهم وحدوث
افعالهم التي يقتضي الامر والنهي والاخبار والاستفهام فلا سفه ولا حماقة كما ادعاه وبهذا الجواب ايضا يندفع ما ذكره من لزوم
صدور القبيح من الله تعالى لان ذلك في التلفظ بالكلام النفسي ونحن نسلم ان لا تلفظ في الازل بل هناك معاني قائمة بذات
الله تعالى قديمة وايضا يندفع ما ذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا المعاني
المذكورة في النفس المقولة بعد هذا سيحدث واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون لانه اخبار عن المستقبل فيكون حادثا فالجواب عنه ان لفظ كن حادث ولا نزاع لنا فيه انما النزاع في المعنى الازلي
النفساني ولا يلزم من كون مدلول لفظة كن في ذات الله تعالى حدوثه انتهى واقول غرض المصنف قدس سره ان الكلام الذي صححه
وقرره السلف والخلف من اهل السمع والعقل ليس الا ما حكموا بحدوثه فمن اين جاء هذا الكلام النفسي القديم وحاصله ان اثبات
الكلام النفساني مع كونه غير معقول مخالف للاجماع ويؤيده ما نقل السيد معين الدين الايجي الشافعي في بعض رسائله عن بعض العلماء
انه قال ما تلفظ بالكلام النفسي احد الا في اثناء المائة الثالثة ولم يكن قبل ذلك في لسان احد انتهى ولا ريب في ان هذا ايراد
وارد على الاشاعرة واما الجواب الذي ذكره من ان السفه انما هو في اللفظ دون كلام النفس فهو ماخوذ من قول صاحب العقائد الكلامية
في المواقف للقاضي عضد وحاصل ما قيل انه ليس من شرط الامر ان يكون المامور موجودا ولكن يجوز ان يقوم الطلب بذاته قبل وجود
المامور كان مامورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب واقتضاء اخر فكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم
لولده على تقدير وجوده فلان يقدر في نفسه ان يكون لولده اطلب العلم ولم يرد عليه سيد المحققين في شرح المواقف بان ما يجده
احدنا في باطنه هو العزم على الطلب او تخيله وهو ممكن وليس بسفه اما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل غير ممكن لان وجود
الطلب بدون من يطلب منه محال واما ما ذكره في دفع لزوم الكذب عن مثل قوله تعالى انا ارسلنا نوحا فمدخول بان مقتضى الكلام
النفساني في ذلك علمه تعالى واخباره بانه سيرسل نوحا والمقول بعد ذلك هو انه ارسله والخبر والعلم بان الشيء سيوجد يمتنع ان يكون
العلم بانه يوجد او وجد فلا يصح قوله المذكورة المقولة بعد هذا لدلالته على ان احدهما هو الاخر على انه يلزم من ذلك التغير في علمه
تعالى وبطلانه ظاهر وبما قررناه يندفع باقي كلمات الناصب كما لا يخفى على المتامل قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع
في استلزام الامر والنهي الارادة والكراهية كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه يامره به واذا كره الفعل فانه ينهى عنه
وان الامر والنهي دليلان على الارادة والكراهية وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك وقالوا ان الله تعالى يامر دائما بما
لا يريد بل بما يكرهه وانه ينهى عما لا يكرهه بل عما يريده وكل عاقل ينسب من يفعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له

من ذكره

واذا وجد المامور صح

وايضا لا يخفى على احد انه كما ان من العبث والسفه ان يتكلم احد بالكلام اللفظي فلا يكون لرقائية كلامه من العبث والسفه ان يلاحظ هذه الاوامر ازلا وابدا ولا يكون لفايدة شيئا بعد تحقيق الاخبار عنه او تحقيق الامر والنهي هو ظاهر منه رحمه الله تعالى

وما ليس بكائن فليس بمراد له وهذا مذهب المعتزلة ومن تبعهم من الامامية فانه تم يريد الطاعات ويكره المعاصي والكفر عن كل ليعبّا
انه تعالى خالق الاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة والصفة المرجحة لاحد المقدورين هي الارادة لا بد
منها فاذن ثبت انه مريد لجميع الكائنات واما المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة لهم واثبتوا في الوجود تعدد
الخالق يلزمهم نفي الارادة العامة فان الله تم عندهم يريد الطاعات ويكره المعاصي لانها ليست من خلقه وعند الاشاعرة
انه تم يريد الطاعات ويامر بها وهذا ظاهر ويريد المعاصي وينهى عنه والامر غير الارادة كما مر في الفصل السابق وليس المراد من
الارادة الرضاء والاستحسان فقوله ان الاشاعرة يقولون ان الله تم يامر بما لا يريد ان اراد به ان الله تم يامر بايمان الكافر ولا يريده
فالمحذور الذي ذكره من مخالفة العقلاء ناش من عدم تحقيق معنى الارادة فان المراد بالارادة ههنا هو التقدير والترجيح
والخلق لا الرضاء والاستحسان كما هو المتبادر فذهب الى اعتبار معنى الارادة بحسب العرف واذا حققت معنى الارادة علمت مراد
الاشاعرة وانه لا نسبة للجهل والسفه الى الله تعالى عن ذلك كما ذكره انتهى واقول كونه تعالى خالقا للاشياء كلها ممنوع والاستدلال
بقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء ضعيف لانه عام مخصوص بما عدا ذاته تم وافعال عباده وقد بينا في الفصول السابقة
انه تعالى ليس بخالق افعال العباد وانما القدرة والتمكين لهم منه تعالى وبينا ان الامر لا ينفك عن الارادة وتكلمنا على
المثال الذي اورده بقوله ان الرجل قد يامر بما لا يريد كالمختبر لعبده هل يطيعه ولا واما تفسير الارادة بالتقدير فهو
من مخترعات الذي الجأه ضيق الخناق الى التزامه اذ لو لم يكن في ذلك معناه بحسب العرف لما اعترف به وظاهر انه ليس ذلك معنى لغويا
ايضا ولو مجازا مشهورا كما يظهر من تتبع كتب اللغة فقد خرج الكلام عن اسلوب ارباب التحصيل ولا يبعد انه اخذ ذلك مما
نسبه اصحابه الى النعمانية اصحاب محمد بن النعمان ابي جعفر الاحول الشيعي الذي لقبه الشيعة بمؤمن الطاق واهل السنة بشيطان الطاق
وقد ذكرنا شرح فضائله وبراءته عن ما نسب اليه من الاقوال الفاسدة مع وجه التقية بما ذكر في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين
والحاصل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الشافعي الاشعري قد قال في كتاب الملل والنحل عند ذكر النعمان المذكور انه وافق
هشام بن الحكم في ان الله تم لا يعلم شيئا حتى يكون والتقدير عنده ارادة فعله تم الخ فقد دخل الناصب في هذه المسئلة في فرقة شاذة
مجهولة من الشيعة قد انكرهم الامامية ايضا ولعمري انه لو اطلع اهل ما وراء النهر الذين الف هذا الكتاب تاليفا لقلوبهم لرموه
بالرفض والسخافة ولراموا قتله مع احراقه ثم مع هذه المفسدة العظيمة يوجب القول بذلك جعل النزاع المستمر بين الطائفتين
قريبا من سبعمائة سنة لفظيا ضرورة ان اهل العدل لا ينازعون في ان الشرور والقبائح الموجودة من الكفر والفسق واشباههما
مرادة لله تم بمعنى انها مقدرة بالتقدير المفسر عندهم بالاعلام والتبيين ونحوهما وكفاك في تصديق ما ذكرنا في افعاله تم
دون افعال العباد من اختراعه وافترائه بذلك التفسير على اصحابه ان كتاب المواقف مع بسطه وتلخيص مقالات المتقدمين فيها خال عن
في هذا المبحث وفي مبحث ارادة الله تم لجميع الكائنات عن تفسير الارادة بهذا المعنى وانما فسر الارادة بالصفة المخصصة ويدل
عليه استدلاله في مبحث ارادة الله تعالى الكائنات بقوله اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء
بلا اكراه مريد له ضرورة وايضا فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هي الارادة كما مر ولا بد منها آه ثم ذكر ادلة المعتزلة على انه تم
لا يريد الكفر والمعاصي ولم يجب في شيء منها بان الارادة ههنا بمعنى التقدير ولعل الناصب اشتبه عليه الامر من كلام مصنف
العقايد النسفية وشارحه حيث قال المص وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيته وقضيته وتقديره ثم قال الشارح
بعد تفسير والتقدير بتحديد كل مخلوق بحده آه والمقصود تعميم ارادة الله تم وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو
يستدعي القدرة والارادة انتهى وغرضه من ذلك ان مقصود المص صاحب العقايد من قوله سابقا وهي اي افعال العباد كلها بارادته
ومشيته آه تعميم ارادته وقدرته بالنسبة الى جميع الكائنات والناصب فهم منه ان المراد ان مقصود الشارح نفسه ومقصود المصنف

فيامر بالطاعات وينهى عن المعاصي

وقد
وجدت بعد
الفراغ من هذا التاليف
في تفسير فخر الدين الرازي عند
تفسير قوله تعالى بديع السموات و
الارض واذا قضى امرا فانما يقول له كن
فيكون ما يمكن ان يكون منشا التوهم للناصب
في ذلك حيث قال ان قيل ما معنى القضاء قلنا
فيه وجوه احدها كذا وثانيها كذا
وثالثها التقدير وسويها [illegible]
فيقال قضاء الله وقدره والقضا
ما في العلم والقدر ما في الارادة كقوله
تعالى كل شيء خلقناه بقدر اي بقدرة
مع الارادة لا على ما يقوله الثنوية
ردا على المشركين ثم قال تعالى وما
امرنا الا واحدة كلمح بالبصر اي الا كلمة
واحدة وسوى قوله كن هذا هو الظاهر
المشهور وعلى هذا فالله تم اذا اراد
شيئا قال له فهناك شيئان الارادة
والقول فالارادة قدر والقول قضاء انتهى
ولا يخفى ان كلام الرازي هنا محمول
على المساعدة الا لم ينتظم اول كلامه
مع اخره لانه قال اولا ان
القضاء ما في العلم
والقدر
ما
في الارادة فافهم ..
منه رحمه
الله .

تمم معنى ارادة الله تعالى وقدرته عن معنى القضاء والقدر المعطوفين على الارادة فى كلام المصنف وهذا دليل على جهله وعجزه
عن حل العبارات وبالجملة تفسيره الارادة بالتقدير خلاف المقرر المقرر بين القوم ومع هذا لا يسمن ولا يغنى من جوع كما عرفت
واذا اتقنت ذلك علمت ان ما ذكره المصنف وارد لا محيص لهم عنه بما ذكره الناصب الحمد لله قال المصنف رفع الله درجته المطلب الخامس
فى ان كلامه تعالى صدق واعلم ان الحكم بكون الله تعالى صادقا لا يجوز عليه الكذب انما يتم على قواعد العدلية الذين لما اصلوا القبح
عنه من حيث الحكمة ولا يتمشى على مذهب الاشعرية لوجهين الاول انهم اسندوا جميع القبائح باسرها وغيرها الى الله تعالى فمن يفعل انواع
الشرك والظلم والجور والعدوان وانواع المعاصى والقبائح المنسوبة الى البشر كيف يمتنع ان يكذب فى كلامه وكيف يقدر الباحث على
اثبات وجوب كون كلامه تعالى صدقا الثانى ان الكلام النفسانى عندهم مغاير للحروف والاصوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه تعالى
صادقا فى الحروف والاصوات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب ووافقهم المعتزلة فى ذلك
اما دليل الاشاعرة فلانه نقص والنقص على الله تعالى محال واما عند المعتزلة فلان الكذب قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وقال صاحب
المواقف اعلم انه لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلى فيه فان النقص فى الافعال هو القبح العقلى بعينه فيها وانما
يختلف العبارة اقول الفرق ان النقص ههنا يراد به النقص فى الصفات فانه على تقدير جواز الكذب عليه يتصف ذاته بصفة النقص
وهم لم يقولوا ههنا بالنقص فى الافعال حتى لا يكون فرقا بينه وبين القبح العقلى كما ذكره صاحب المواقف فحاصل استدلال الاشاعرة
انه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصا فى صفته كما انه يقولون لو كان عاجزا او جاهلا لكان ناقصا ولم يعتبروا ما يلزم ذلك النقص
من القبح الذى يقول به المعتزلة فتامل فان الفرق دقيق ثم ما ذكره من ان عدم جواز الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الاشاعرة فهذا
كلام باطل صادر عن التامل فان القول بان لا مؤثر فى الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه لان فعل القبائح من مباشرة
العبد فهو غير مستند الى الخالق ثم من خلق القبائح فلا بد انه يكذب بل لا يجوز ان يكون صادقا هذا غاية الجهل والعناد والخروج
عن قاعدة البحث بحيث لو نسب هذا الكلام الى العوام استنكفوا منه واما ثانى الاستدلالين على عدم التمشى فهو ايضا باطل صريح
فان من قال امتناع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال على المعنى النفسانى وهو ايضا نقص فكيف لا يتمشى انتهى
واقول ما اخذه فى دليل الاشاعرة من ان النقص على الله تعالى محال انما استدل عليه بالاجماع كما صرحوا به ولا برهان عليه من العقل
حتى قال الفخر الدين الرازى ان القول بالنقص والكمال خطابى وبالجملة الدليل المستند الى الاجماع لا يفيد اليقين على رايهم
وايضا الاجماع انما يكون حجة عندهم لاستناده الى النص ولا ان النص موقوفة على صدق كلام الله تعالى واثبات صدق كلامه
بما يستند الى النص يستلزم الدور وما قال صاحب المواقف من ان صدق النبى لا يتوقف على صدق كلامه تعالى بل على تصديق
المعجزة وهو تصديق فعلى منه تعالى لا قولى على ما بين فى محله منظور فيه لان المعجزة انما يدل على صدق النبى فى دعوى النبوة وكونه
رسول الله صلى الله عليه وآله واما صدقه فى ساير الاحكام فالظاهر من كلامهم انه لاستدعاء الرسالة ان يكون احكامه من عند الله
فيتوقف على صدق كلامه تعالى هذا واما ما نقله الناصب من كلام صاحب المواقف ثم اورد عليه بقوله اقول الفرق آه يدل على غاية
جهله وخبطه وخلطه وعدم تحصيله المقصود صاحب المواقف ثم ايراده عليه بقوله اقول الفرق من ذلك الكلام فان صاحب المواقف
بعد ما ذكر من الاشاعرة دليلهم المشتمل على محذور النقص ذكر دليلا ثانيا لهم وهو قوله وايضا يلزم على تقدير ان يقع الكذب فى
كلامه تعالى ان يكون نحن اكمل منه فى بعض الاوقات اعنى وقت صدقنا فى كلامنا ثم اعترض على هذا الدليل الثانى بقوله واعلم آه
وحاصله على ما اشار اليه السيد الشريف قدس سره والشارح الجديد للتجريد ان هذا الدليل انما يدل على صدقه فى الكلام النفسى
الذى هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه فى الكلام اللفظى الذى يخلقه
فى جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص فى فعله ولا فرق بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلى

اليه تعالى وقال لو لا مؤثر فى الوجود من القبائح صح

الا اذا كان الاجماع مقطوعا به وهو فيما نحن فيه مسلم على ان الاجماع المقطوع به ايضا يلزم ان يفيد اليقين صح

فيه فهم لا يقولون به مع ان الاهم بيان صدقه فى الكلام اللفظى ثم ان الناصب لم يذكر الدليل الثانى لانه لم يفهم تعلق الكلام المنقول به بل ولم يفهم محصله ومعناه ومع هذا اعترض عليه بما تراه واهيا ساقطا لا ارتباط له بكلام صاحب المواقف اصلا ولا فى دفع كلام المصنف واما ما ذكره من ان القول بانه لا مؤثر فى الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبايح اليه تعالى كلام واه ايضا لان خلق الكلام اللفظى الكاذب قبيح عند العقلاء وهم يجوزون ذلك ولا يدفعه دليلهم كما اعترف به صاحب المواقف فى بالجملة كما اشار اليه الشارح قدس سره الشريف لا يمكنهم التمسك فى دفع الكذب عن الكلام اللفظى بلزوم النقص فى افعاله اذ تنزهه عن مثل هذا النقص ليس بواجب عندهم اذ هو ليس نقصا عندهم فلا يمكنهم اثبات وجوب كون كلامه تعالى صدقا كما ذكره المصنف وقد ظهر بما قررنا صحة ثانى استدلالى المصنف قدس سره ايضا فلا تغفل قال المصنف رفع الله درجته البحث الثامن فى انه تعالى لا يشاركه شىء فى القدم العقل والسمع متطابقان على انه مخصوص بالقدم وانه ليس فى الازل سواه لان كل ما عداه سبحانه وتعالى ممكن حادث وقد قال تعالى هو الاول والاخر واثبت الاشاعرة معه معانى قديمة ثمانية هى علل فى الصفات كالقدرة والعلم والحيوة الى غير ذلك وتلزمهم محالات منها اثبات قديم غير الله تعالى قال فخر الدين الرازى النصارى كفروا بانهم اثبتوا ثلثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا تسعة ومنها انه يلزمهم افتقار الله تعالى فى كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره فى كونه قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا وكذلك باقى الصفات والله تعالى منزه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن ومنها انه يلزم اثبات ما لا نهاية له من المعانى القائمة بذاته تعالى وهو محال بيان الملازمة ان العلم بالشىء مغاير للعلم بما عداه فان من شرط العلم المطابقة ومحال ان يطابق الشىء الواحد امورا متغايرة متخالفة فى الذات والحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية باعتبار كل علم يفرض فى كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية لان العلم بالشىء مغاير للعلم بالعلم بذلك الشىء ثم العلم بالعلم بالشىء مغاير للعلم بالعلم بالعلم بذلك الشىء وهكذا الى ما لا يتناهى وفى كل واحدة من هذه المراتب مراتب غير متناهية وهذا عين السفسطة لعدم تعلقه بالمرة ومنها انه لو كان الله تعالى موصوفا بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته كانت حقيقة الالهية مركبة وكل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فيكون الله تعالى محتاجا الى غيره فيكون ممكنا والى هذا اشار امير المؤمنين عليه السلام حيث قال اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومنها انهم ارتكبوا هيهنا ما هو معلوم البطلان وهو انهم قالوا ان هذه المعانى لا هى نفس الذات ولا مغايرة لها وهذا غير معقول لان الشىء اذا نسب الى اخر فاما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل سلبهما معا انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم وقادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس والدليل عليه انا نفهم الصفات الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشىء عالما فى الشاهد هو العلم فكذا فى الغائب وحد العالم هيهنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرط فيمن غاب عنا وكذا القياس فى باقى الصفات ثم نأخذ هذا من عرف اللغة واطلاقات العرف فان العالم لا شك انه من يقوم به العلم ولو قلنا بنفى الصفات لكذبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى فى كتابه اثبت الصفات لنفسه كقوله تعالى ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء فاذا ثبت فى النصوص اثبات الصفات له فلا بد لنا من الاثبات من غير تاويل فان الاضطرار الى التاويل انما يكون بعد العجز عن الاجراء على حسب الواقع وذلك لدلالة الدلائل العقلية على امتناع اجرائه على حسب ظاهره وهيهنا ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تاويل وعندى ان هذا هو العمدة فى اثبات الصفات انتهى

وكل ممكن صح

ولزمهم من ذلك صح

وكمال التصديق به صح

فان الاستدلالات لمستلزمة على اثباتها مدخولة والله اعلم ثم قالوا استدل هذا الرجل على نفي الصفات الزائدة فان الاستقراء
بين الوجوه وكلها مجاب الاول الاستدلال بان كل ما عداه ممكن وكل ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ما عداه ممكن ولكن نقول
في المقدمة الثانية ان كل ممكن ما عدا صفاته لا هو ولا غيره كما سنبين بعد هذا الثاني الاستدلال بلزوم اثبات قديم غير الله
تعالى واثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات وصفات قدماء هي ليست
غير الذات مباينة كلية مثلا علم زيد ليس غير زيد بالكلية فلو كان علم زيد قديما فرضا مثل زيد فاي نقص يعرض من هذا لزيد
اذا كان متصفا بالقدم لان علمه ليس غيره بالكلية بل هو من صفات كماله الثالث الاستدلال بلزوم افتقار الله في كونه عالما الى
اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وكذا في باقي الصفات والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة
على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وليس فيه نقص وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره فتصوروه ولا حتى تفهموه ثم بينوا لزومه لما
ادعينا والحاصل ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه في ذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني
لا الاول الرابع الاستدلال بلزوم اثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات الغير المتناهية
فلو بحسب كل معلوم تعلق فكما يتصور ان يكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوز ان يكون تعلقات العلم الذي هو صفة واحدة
غير متناهية بحسب المعلومات وليس يلزم منه محال ولا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرطه الترتيب والوجود الخامس الاستدلال بانه
لو كان موصوفا بهذه الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان
كان الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركيب في الذات وان كان المراد هناك ذاتا وصفات متعددة قائمة
بتلك الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتياج الواجب الى ما هو غيره يوجب الامكان كما قدمنا واما ما
استدل به من كلام امير المؤمنين عليه السلام فالمراد من نفي الصفات يمكن ان يكون صفات تكون هي غير الذات بالكلية
وليس هاهنا كذلك السادس الاستدلال بلزوم ترتكاب ما هو معلوم البطلان هاهنا وهو ان هذه المعاني لا هو عين الذات
ولا غيره وهذا غير معقول والجواب ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات في الوجود وكونها غيرها
لانها صفات للذات فليست بينها مغايرة كلية بحيث يصح اطلاق كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس
عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية لانه قائم به وهذه الواسطة على هذا المعنى صحيح لان سلب العينية باعتبار وسلب الغيرية
باعتبار اخر فكلا السلبين يمكن تحققهما معا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان مبنى الدليل الذي ذكره على قياس الغائب
على الشاهد وهو قياس باطل مردود عند الاشاعرة ايضا وقد استضعفه صاحب المواقف في مقدمات كتابه وانكروا
استعماله على الشيعة والمعتزلة في مواضع متعددة فكيف جاز للناصب استعماله هاهنا وهذا دليل على عجزه بل عجز اصحابه عن
الاستدلال بالدلائل اليقينية واما ثانيا فلانا قد ذكرنا ان الاعتبار اللغوي مما لا يعتد به في المطالب العقلية ولا يلزم
من التاويل فيما نحن فيه بمعونة الدليل العقلي تكذيب النصوص كما زعموا الا لما جاز تاويل المتشابهات من الوجه واليد
والقدم ونحوها بعد قيام الدليل العقلي على استحالة الجسمية على الله تعالى على انا قد بينا انه ليس يعتبر في معنى المشتق في
اللغة قيام مبدائه غاية انه في اكثر المواد يستلزم ذلك لا يرى انه صح بحسب اللغة ان الضوء مضيء ولا يقوم به ضوء وانه
يفسر المشتقات في اللغة الفارسية بما لا يقتضي قيام المبدا فيقال العالم معناه دانا والقادر معناه توانا والبصير معناه
بينا وغير ذلك من تفسيراتها واما ما ذكره من انه ليس هيهنا دليل عقلي يدل على امتناع اجراء النصوص المتضمنة لاثبات
الصفات على ظاهرها ففيه ان النصوص لا يدل على ثبوت تلك الصفات ووجودها في انفسها وانما يدل على كونه تعالى عالما
قادرا الى غير ذلك وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف على وجودها في انفسها فلا يثبت مطلوبهم ولو سلم ان ظاهرها

فهو حادث لان صفاته منه

وذلك لان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه الى ما ذكره الى اخر الدليل والجواب ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى منه

قال في المقصد الخامس من المرصد السادس الطريق الثاني من مسلك الطريقين المشهورين قياس الغائب على الشاهد ولا بد فيه من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وسلوك هذا الاثبات بطريق اليقين مشكل اذ يجوز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعا لوجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة انتهى منه رحمه الله

ما فهموه منها نقول ان الدليل العقلية على ما ارادوه منحلة في ظاهر الفلكيين بما ذكرتم في الجرح بحيث صار او اخف مما ليفاذكره منها
انه تم وجب لذاته فيكون غنيا عن الغير في كال ذاته وعلى كون تقادير الصفات الحقيقية زائدة على الذات يكون محتاجا في التكميل
الى الصفة المغائرة له وكل ما هو مغاير له فهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب فيلزم ان لا يكون مستكملا في حد ذاته بل محتاجا الى
الممكن فيه مع انه غني عن العالمين وتوضيح المرام ان العالم ما يعبر عنه بالفارسية بدانا وكذا القادر ما يعبر عنه بتوانا وقس
عليه باقي الصفات وتفسير العالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو مقتضى اللغة ومسامحتهم فيه كامن ولما
دل الدليل على عدم قيام الوجود والعلم والقدرة وكذا سائر الصفات به وانه موجود عالم قادر علم ان قيام المبدأ به غير لازم
وبعد هذا نقول ان صفة الشي على قسمين احدهما ما يقوم به في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرضي لا يقوم به
كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه مواطاة وزائدان على مهيته والصفة بالمعنى
الاول زائدة على الله تعالى في الخارج والثاني عينه فيه والمراد ان صفاته تعالى من القسم الثاني لا الاول الزائد على الذات في
الخارج وقيام المبدأ غير لازم فصح كون الصفات عين الذات كذا حققه صدر المدققين في بعض مصنفاته العلية واما
ما اجاب به الناصب عن اول استدلالات المصنف من تخصيص المقدمة الكلية العقلية القائلة بان كل ممكن حادث بما عدا
صفاته فهو تخصيص بارد لا دليل عليه ومخالف لما عليه كل عاقل من ان الواجب بالذات لا يكون الا ذاتا وما استدل به
عليه من قوله لان صفاته لا هو ولا غيره مجرد اصطلاح منهم لا يدفع التعدد والتغاير في الواقع فلا يفيد وتحقيق ذلك على
ما حققه سيد المحققين في شرح المواقف انهم لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم
صفة لغير الله تعالى ولزمهم ايضا ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم
والحيوة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزمهم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض
الاشياء فتستروا عن شناعة هذا بالاصطلاح المذكور كما تستروا عن شناعة القول بالجسمية بالبلكفة واما ما اجاب
به عن الاستدلال الثاني من ان الكفر اثبات ذوات قديمة اه ففيه ان النصارى ايضا لم يثبتوا ذواتا ثلثة وانما هذا
شيء افتراه عليهم اصحاب الناصب عند ارادة التقصي عن مشاكلتهم مستدلين عليه بانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى
المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا وهو مدفوع بانه لا يفيد ما هو المدعى من اثبات كون الاقانيم الثلثة ذوات
وانما يفيد كون اقنوم واحد ذاتا على انا نقول يجوز ان يكون قولهم بانتقال اقنوم العلم بواسطة تجويزهم الانتقال على
الصفات وارادوا بالانتقال لحصول مثله لا حقيقة الانتقال وبقاء الواجب بلا علم فلا يلزم عليهم القول بكونه ذاتا
ومن البين ان مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر وان كان ذلك جهلا وبالجملة لا يجب ان يكون المعتقد للانتقال
معتقدا للذاتية لجواز ان يكون منكرا للزوم بينهما واما ما ذكره من المثال فانما يصلح للتلاعب لا لاطفال فانه في مرتبة
ان يقال اي نقص يعرض لله تعالى من كون عرشه قديما لانه محل استواءه ومن محال عظمته بل الحنابلة يحكمون بجلوسه
عليه تعالى عنه علوا كبيرا واما ما اجاب به عن الثالث بقوله ان اردتم باستكماله بالغير اه ففيه ان العقل السليم حاكم بان
الواجب لذاته لا يفتقر في ذاته وفيما يتوقف عليه ذاته الى غيره وان المفتقر الى غيره كذلك ممكن واما ما ذكره من ان
الحال هو استفادته تعالى صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هو غيره فمردود بانه لا كمال لله تعالى في اتصافه
بصفة كمال هو غيره لان غيرية الصفة يستلزم افتقار الذات المستلزم للامكان كما مر وانما يكون ذلك كمالا في الشاهد
الممكن الناقص فهذا ايضا راجع الى قياس الغائب على الشاهد وقد عرفت ما فيه ثم لا يخفى ان اخذ الاستكمال بدل الافتقار
انما وقع في تقرير صاحب المواقف لهذا الدليل والناصب لقصور فهمه وعجزه عن التقرير والتحرير لم يقدر على تغيير التقرير

اصلاح

بالاصلاح

كما ذهب اليه طائفة من القدماء متمسكين بان رائحة التفاح ينتقل الى ما جاوره والحرارة ينتقل من النار الى ما تسها كما يشهد به الواقع واجيب عنه في شروح التجريد والمواقف بالاتيم ذكره في المقام وقد اشار في التجريد الى الجواب بقوله والموضوع من جملة المشخصات ونفيه الشارح بالاولى مزيد علم منه رحمه الله

ويندفع الاشكال الذي اورده المحقق الرشيد حواية متقابلا لكلام المصنف تمذكر في جواب المصنف عين ما اجاب به صاحب المواقف هنا
مشتملا على لفظ الاشكال مع ان ما بين الاشكال والاشتغال فرق لا يخفى واما ما اجاب به عن الاستدلال الرابع من ان
العلم صفة واحدة قائمة بذاته تع ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات الخ فنقول بان المص ره لم يحمل المحذور في هذا الدليل
لزوم العلم بالمعلومات الغير المتناهية المراد بها الحوادث الكونية كما زعمه حتى يتاتى دفعه بانه لا يلزم التسلسل المحال بناء على
ان عدم تناهي معلومات الله تع انما هو بمعنى ان تعلق علمه تع بتلك المعلومات لا ينتهي الى معلوم لا يمكن تجاوزه عنه
لا بمعنى ان تلك العلوم المتعلقة بها حاصلة متحققة بالفعل كيف ولو كان مراد المص ذلك لورد عليه مثل ما اورده على
الاشاعرة لظهور انه على تقدير ان يكون علمه تعالى عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهية انتفائه غير متناهية
ويكون الجواب الجواب بل مراده قدس سره من المعلومات الغير المتناهية العلوم المعلومة بما يغايرها من العلوم اللازمة على تقدير
القول بزيادة الصفات كما سنبينه عنقريب ان شاء الله تعالى ومراده بالمراد الغير المتناهية المراد الحاصلة من لزوم العلم
الغير المتناهية في مرتبة اثبات كل من المعاني القديمة فان تاثيره تعالى في العلم الزائد عليه في الخارج يتوقف على علم اخر كما
يتوقف على قدرة وارادة وغيرهما من المعاني الزائدة وكذا تاثيره في القدرة والارادة المتوقف عليهما التاثير في العلم
يتوقف على قدرة وارادة اخرى وهكذا فيلزم في هذه المرتبة علوم غير متناهية وقدر غير متناهية وارادات غير متناهية
وكذا في مرتبة تاثيره تع ابتداء في القدرة الزائدة عليه يلزم التسلسل الغير المتناهية لتوقف تاثير القدرة على العلم والارادة
الزائدتين وهكذا الكلام في تاثيره تعالى ابتداء في الارادة الزائدة وهذا هو الذي عبر اراده بقوله وفي كل واحدة من هذه المراتب
مراتب غير متناهية ويقرب عنه ما ذكره قدس سره في كتاب نهج المسترشدين بقوله ولان صدور العلم عنه يستدعي كونه عالما
وذلك انما يكون بعد كونه عالما فيكون الشيء مشروطا بنفسه ويتسم لان العلم الذي هو شرط صدور هذا العلم اما ان يكون
نفسه وغيره فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني وقد ذكر في النهج دليلا اخر احتج فيه لزوم حدوث الصفات
حيث قال لنا انه تع لا قديم سواه لان كل موجود سواه فهو مستند اليه كما حقق في اثبات وجوده تع وقد بينا انه تعالى
مختار وفعل المختار محدث وملخصها ما ذكره سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف من ان تاثيره تعالى في صفة القدرة
مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذور ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون
الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان
مشكلة انتهى وانما طوى المص في تلك الادلة احتمال الايجاب لمتناعه عند الملليين وبعد الزام الخصم له وانما لم يذكر
لزوم الحدوث مع لزوم التسلسل ذكرنا فيش بعضهم في كون الاختيار مستلزما للحدوث ولا مناقشة في كونه مستلزما للتسلسل
في بعض الصفات فافهم هذا ويتوجه ايضا على الناصب فيما ذكره من تعدد العلم بحسب التعلق بالمفهومات ان تلك التعلقات
ان كانت قديمة يلزم قدم المعلومات وان كانت حادثة يلزم عدم علمه تع بالمعلومات قبل تلك التعلقات الحادثة قال
العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية ان ما ذكره الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث
لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في
الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى واما ما ذكره اخر من انه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرطه المرتب الخ فدليل على جهله
بشرائط استحالة التسلسل عند المتكلمين فان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقا سواء كان هناك ترتب او لا
كما صرح به وعرفه من له ادنى تحصيل واما ما اجاب به عن الدليل الخامس فمختار الشق الثاني منه قوله ليس هناك الا ملاحظة
الموصوف مع الصفات قلنا ان اراد به انه ليس هناك موصوف وصفة قائمة به في نفس الامر وانما التعدد بحسب ملاحظة مفهوم

العالم والقادر وغيرهما فهو عين مذهب القائل بالعينية كما لا يخفى وان اراد به انه يتحقق هناك ما يصطلح الموصوف مع
الصفة القائمة به فهو كلام لغو لا اثر له في دفع الاستدلال واما ما ذكره من ان احتياج الواجب الى ما هو غيره يوجب الامكان
فالظاهر انه اقام منعها على ان صفاته تعالى ليست غيرها كما هي ليست عينها ولعله انما حذفها هربا عن التصريح بالفاسد لما مر
من ان عدم المغايرة بين الذات والصفات انما هو بحسب اصطلاحهم ولا يفيد عدم المغايرة في نفس الامر فلا يفيد اصلا واما
ما ذكره في تاويل كلام امير المؤمنين عليه السلام من احتمال ارادة صفات تكون هي غير الذات بالكلية فلا يخفى ركاكته ولقد
اشبه قولهم الصفات ليس غير الذات بالكلية قول الرجل الخراساني الذي ضل حماره في قافلة وكان ذكرا فاخذ حمارا انثى
كان لاحد من رفقائه عوضا عنه فلما تكلموا معه في ذلك وقالوا له انك كنت تقول ان حماري كان ذكرا وهذه انثى قال ان
حماري ايضا لم يكن ذكرا بالكلية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما اجاب به عن الدليل السادس من ان المراد بعدم كون
الصفات عين الذات انها معلوم للذات في الموجودات فقد مر ان هذه الارادة والاصطلاح منهم لا يدفع التغاير
في الواقع وهو مما يابى العقل في باب التوحيد على ان الواسطة بين الشيء وغيره مما يجحده كل عاقل وتخصيص الغيرية خصوص
به لتصوير الواسطة تعسف لا يخفى واما ما ذكره بقوله كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية انتهى
فهو مثال من جملة مصنوعاته ولم نسمع الى الان من يقول ان علم زيد ليس غيره بالكلية وانما سمعنا نظيره عن الخراساني كما مر

البحث التاسع

قال المصنف رفع الله درجته البحث التاسع في البقاء وفيه مطلبان الاول انه ليس زائدا على الذات وذهبت الاشاعرة الى
ان الباقي انما يبقى ببقاء زائد على ذاته وهو عرض قائم بالباقي وان الله تعالى باق ببقاء قائم بذاته ولزمهم من ذلك المحال
الذي تجزم الضرورة ببطلانه من وجوه الاول ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو
محال بالضرورة بيان الملازمة ان الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود كذا يتحقق في جانب العدم لامكان تقسيم المستمر اليهما
ومورد التقسيم مشترك لان معنى الاستمرار كون الامر في احد الزمانين كما كان في الزمان الاخر وان عني به صفة زائدة على
الاستمرار فان احتاج كل منهما الى صاحبه دار وان لم يحتج احدهما الى الاخر امكن تحقق كل منهما بدون صاحبه فيوجد بقاء
من غير استمرار وبالعكس وهو باطل بالضرورة وان احتاج احدهما الى صاحبه انفك الاخر عنه وهو ضروري البطلان الثاني
ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج الى البقاء لزم الدور لان البقاء عرض يحتاج في وجوده الى الجوهر فان احتاج
الى وجود هذا الجوهر الذي فرض باقيا كان كل من البقاء ووجود الجوهر محتاجا الى صاحبه وهو عين الدور المحال وان
احتاج الى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة بغير الموصوف وهو غير معقول اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر لجواز
ان يقوم بذاته لا في محل ويقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني وهو خطأ لانه يقتضي قيام البقاء بذاته فيكون جوهرا
مجردا والبقاء لا يعقل الا عرضا قائما بغيره وايضا يلزم ان يكون هو بالذاتية اولى من الذات ويكون الذات بالوصفية اولى
منه لانه مجرد مستغن عن الذات والذات محتاجة اليه والمحتاج اولى بالوصفية من المستغني والمستغني اولى بالذاتية من المحتاج
ولانه يقتضي بقاء جميع الاشياء لعدم اختصاصه بذات دون اخرى الثالث ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده
في الزمان الاول ولما كان وجوده في الزمان الاول غنيا عن هذا البقاء كان وجوده في الزمان الثاني كذلك لامتناع
كون بعض افراد الطبيعة محتاجا لذاته الى شيء وبعض افرادها مستغنيا عنه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اتفق
المتكلمون على انه تعالى باق ولكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة اولا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه وجمهور معتزلة
بغداد الى انه صفة ثبوتية زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء
ونفى كون البقاء صفة موجودة زائدة كثير من الاشاعرة كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة

بصريح وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زايد عليه ونحن ندفع ما اورده هذا الرجل على مذهب الشيخ
الاشعري فنقول انما اورد عليه ثلثة ايرادات الاول ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية
الى اخر الدليل والجواب ان البقاء عني به استمرار الوجود لا الاستمرار المطلق حتى يلزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية فاندفع
ما قال الثاني ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج الى البقاء لزم الدور ثم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع احتياج البقاء
الى الجوهر وترتب عليه انه حينئذ جاز ان يقوم بذاته لا في محل وهذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه وما
قيل ان وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون
البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق فاندفع كل ما ذكر من المحذور والثالث ان وجود الجوهر
في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول ولما كان وجوده في الزمان الاول غنيا كان في الثاني كذلك والجواب
ان جميع افراد الوجود محتاج الى البقاء في الزمان الثاني غني عنه في الزمان الاول فلا يختلف افراد الطبيعة في الاحتياج و
الغنى الذاتيين وهو حسب ان الوجود في الزمان الاول فرد وفي الزمان الثاني فرد اخر وهذا غاية جهله وعدم تدبره في
شيء من المعقولات انتهى واقول المصنف قدس سره غير ذاهل عن ان البقاء في الباقي الموجود يراد به استمرار الوجود لكن غرضه
في هذا الدليل اثبات عدم القيام في البقاء والاستمرار المطلق ليلزم منه عدم القيام في البقاء الخاص الحاصل للوجود الباقي
وقد اشار الى ما ذكرناه بقوله الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود كذلك يتحقق في جانب العدم وحاصل الدليل ان البقاء اي الاستمرار
المطلق مفهوم واحد يستوي اطلاقه على الموجود والمعدوم فلو اقتضى القيام بالباقي لزم ان يكون قائما بالباقي المعدوم ايضا
لما ذكرنا فيلزم اتصاف المعدوم بامر ثبوتي واذا كان هذا محالا تعين عدم اقتضائه للقيام بشيء وبه يتم الحجة على الاشعري
ولا يفيد اختيار الشق الثالث كما زعم الناصب واما ما ذكره من ان الجواب الذي نقل المص عن الاشاعرة في رد الدليل الثاني
افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر اه فدليل على قصور باعه وقصر نظره على ظواهر الالفاظ من غير تمكنه عن تحصيل
حقيقة المعنى فكلما وجد مخالفة ما بين العبارتين ولو بالتفصيل والاجمال والاطناب والايجاز حكم بمغايرة المعنى والحاصل
ان الجواب الذي ذكره الناصب مصدرا بقوله بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه اه وهو المذكور في المواقف متحد في المعنى مع ما ذكره
المصنف قدس سره فان حاصل ما ذكره صاحب المواقف في مقام السند من هذا الجواب بقوله اذ يجوز ان يكون تحققهما معا
على سبيل الاتفاق راجع الى ما ذكره المصنف من الجواب بجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل اخر لظهور ان الحكم بتحقق الذات
والبقاء معا على سبيل الاتفاق بلا علاقة بينهما حكم بجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل فيلزم ما ذكره المص من المحذور لزوما
لا مدفع له كما لا يخفى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان البقاء قد فسره بعضهم باستمرار الوجود في الزمان الثاني كما مر وفسره اخرون
بانه صفة تعلل بها الوجود في الزمان الثاني والظاهر ان الدليل الثاني الذي ذكره المصنف وهو المذكور في المواقف ايضا الزامي
لمن فسر البقاء بالتفسير الثاني مع القول بزيادته فما فعله صاحب المواقف في جوابه من منع كون الوجود في الزمن الثاني معللا
بالبقاء كما ترى واما ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث فهو واه ضعيف جدا ولهذا اضطرب بعد ذلك وكتب في الحاشية
ما يوهن ضعفه مثله اما ما ذكره في اصل جوابه فلان كلام المصنف صريح في تسجيل المحذور ان توهم اختلاف حكم فرد واحد من الوجود
في الزمانين بحسب الغناء والافتقار حيث قال وجود الجوهر في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول فكيف يتاتى
للناصب ان يقول ان المصنف حسب ان الوجود في الزمان الاول فرد وفي الزمان الثاني فرد اخر وهل هذا الاشتباه الا
دليل جهله وعدم تمكنه من فهم معاني العبارات الصريحة في مدلولاتها فضلا عن التفطن بدقائق العلوم وصعوبتها
واما ما ذكره في الحاشية من ان المقصود من هذا الجواب انه لا يلزم من تساوي افراد الطبيعة في الاستغناء والاحتياج اليه

ان لا يكون الوجود في الزمان الثاني محتاجا الى البقاء وانما لزم ذلك منه ان لو كان الوجود في الزمان الثاني فردا مغايرا
للوجود في الزمان الاول لاذ ح لما استغنى الوجود في الزمان الاول عنه فيجب استغناء الوجود في الزمان الثاني ايضا عنه لا اثر
لا مغايرة بينهما بل هو عينه كما نص عليه هذا الرجل في اول تقرير هذا الاعتراض فحينئذ جاز ان يكون كل فرد من افراد الوجود مستغنيا
عن البقاء في الزمان الاول ومحتاجا اليه في الزمان الثاني ولا يلزم التفاوت في افراد طبيعة واحدة استغناء واحتياجا
انتهى فاقول مبناه على ان المصنف اراد انه يلزم اختلاف افراد طبيعة الوجود وقد علمت بما نبهناك عليه من دلالة صحيح
كلام المصنف على ارادة لزوم اختلاف فرد واحد من طبيعة واحدة في زمانين انما فهمه الناصب في هذه الحاشية ايضا غير
منفهم من كلام المصنف صلى وانما الناصب الشقي الجاهل قد التزم الرد على هذا الكتاب تعصبا من غير استعداد لو استمداد
فمقاصده عنه يفوت وينسج عليه مواد اوهيته كنسج العنكبوت وياتى بمثل هذا الجواب الواهي الشنيع واني يدرك الضالع
شاو الضليع قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في ان الله باق لذاته الحق ذلك لانه لو احتاج في بقائه الى غيره
كان ممكنا فلا يكون واجبا للتنافي الضروري بين الواجب والممكن وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى انه تعالى باق
بالبقاء وهو خطاء لما تقدم ولان البقاء ان قام بذاته تعالى لزم تكثره واحتياج البقاء الى ذاته تعالى مع ان ذاته محتاجة الى
البقاء فيدور وان قام بغيره كان وصف الشيء حالا في غيره ولان غيره محدث فان قام البقاء بذاته كان مجردا وايضا بقاؤه
تعالى باق لامتناع تطرق العدم الى صفاته تعالى ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون للبقاء اخر ويتسلسل وايضا صفاته
تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق اكثر اجوبة ما ذكره
في هذا الفصل قوله لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا قلنا الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان
ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا قوله احتاج البقاء الى ذاته وذاته محتاجة الى البقاء فيلزم الدور قلنا نمنع ان يكون
احتياج الذات الى البقاء بل هما متحققان معا كما سبق فهو قائم بذاته من غير احتياج الذات اليه بل هما تحققا معا قوله
بقاؤه باق قلنا مسلم فالبقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء كاتصاف الوجود بالوجود قوله ولانه يلزم ان يكون
محلا للحوادث قلنا ممنوع لانا قائلون بقدمه قوله يكون له بقاء اخر ويتسلسل قلنا مندفع بما سبق من ان بقاء البقاء نفس البقاء
قوله صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى قلنا قد سبق ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية
فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات ويبقى الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى انتهى واقول قد اوضحنا لك
وهن تلك الاجوبة وما فيها من الاشتباه والخلط والخبط واما ما اجاب به ههنا اولا من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن
من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا ففيه انه مكابرة على المقدمة الكلية العقلية الضرورية فلا
يستحق الاعتراض على انتظام ما ذكره من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان لو احتاج الى شيء من
السماويات والارضيات ايضا لا يكون ذلك موجبا لامكانه لان الكل ناش من ذاته وفساده اظهر من ان يخفى واما ما اجاب
به ههنا ثانيا بقوله قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق فمردود بما سبق من كونه في
السخافة نظير قول من ضل مثل الحمار واشار الناصب المهذار بقوله مثل الحمار الذي يحمل الاسفار واما ما اجاب به ثالثا من جواز
كون البقاء قائما بذاته تعالى من غير احتياج الذات اليه فهو كلام فاسد كاثبات وجودات متعددة وتشخصات متعددة و
علوم متعددة من غير حاجة للذات اليها وبالجملة ليس في ذلك سوى اثبات فضل تنزه العقلاء من الحكماء الاجرام الفلكية عنها
لشرفها فكيف لا ينزه الله سبحانه عنه واما ما اجاب به رابعا من ان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء ففيه ان النزاع
فيه بيننا وبينكم هو انه هل يجوز ان يكون تعالى باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته ام لا فاذا جاز ان يكون البقاء باقيا بالبقاء الذي

قوله ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق صح

يقتضي ان الواجب صح

والقول بان البقاء لا يحتاج في البقاء الى بقاء زائد يدفع فساد تعدد الوجود ... اذا تحقق ... القدماء

الجوهر بعيّن اوانه جاز ان يكون بقاؤه ايضا كذلك فانهم بينوا ان ما استدل به شيخكم الاشعرى من ان الواجب باق فلا بد ان
يقوم به معنى هو البقاء كما ذكر في المواقف وشرح التجريد وايضا الاشاعرة انما ذهبوا الى زيادة الصفات وانكروا عينيتها لزعمهم
ان القول بالعينية راجعة الى النفي المحض وان يكون ذلك مؤديا الى انه تعالى عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك كما صرح
به شارح العقائد وهذا المحذور الذي حملهم الى القول بزيادة الصفات ات في البقاء وبقاء ايضا فكيف يتوا انكارهم العينية
واعترفوا به هيهنا قائلين بان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء وبالجملة كلام المصنف هيهنا الزامي لهم فان رجعوا
عن ذلك ووافقوا فنعم الوفاق والحمد لله رب العالمين واما ما اجاب به خامسا عما نقله من قول المص ولانه يلزم ان يكون
محلا للحوادث فيكون له بقاء اخر ويتسلسل ففيه ان المنقول كلام يلوح عليه اثار التمتم لان تفريع لزوم التسلسل على كونه محلا
للحوادث مما لا وجه له ويعضده ايضا كلام المص في كتاب نهج المسترشدين حيث قال ولان البقاء لو كان زائدا على الذات لزم
التسلسل انتهى فالظاهر ان الناصب زاد في كلام المص ونقص كما وقع منه مثل هذا غير مرة فوجب الرجوع الى الاصل مصحح من
نسخة المص هيهنا ليتضح حقيقة الحال واما ما اجاب به سادسا عن لزوم التسلسل بما اسبقه فمدفوع بما اسبقناه من لزوم
انهدام دليلهم واما ما اجاب به سابعا من ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات يبقى
ببقاء الذات آه ففيه ان من جملة الصفات الباقية لله تعالى البقاء فان اريد ببقاء البقاء بقاء الذات بعينه الذي يبقى به الكل
يلزم ما ذكرنا سابقا من انهدام دليلهم على زيادة البقاء على الذات وان اراد به غير ذلك البقاء يلزم بقاء الذات ببقاء يبقى
ما لم يقل به احد فتعين ان يكون بقاء البقاء ببقاء قائم بذاته فيلزم ما ذكره المص من قيام المعنى بالمعنى وايضا هذا البحث الزامي على الاشاعرة
حيث استدلوا على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة مذكورة في المواقف منها انها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء قائم بها
والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض والا فالبقاء عند المص وسائر المحققين ليس بعرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف
به العرض كالجوهر وايضا ليس قيام العرض بالعرض مستحيل عنده كما صرح به في نهج المسترشدين حيث قال ولا يستحيل قيام عرض بعرض
كالسرعة القائمة بالحركة ولا بد من الانتهاء الى محل جوهري وهذا صريح فيما ذكرنا من ان رادة الالزام والله تعالى اعلم بحقايق الحكم
قال المصنف رفع الله درجته خاتمة تشتمل على حكمين الاول البقاء يصح على الاجسام وهذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك
وخالف فيه النظام من الجمهور فذهب الى امتناع بقاء الاجسام باسرها بل كل ان يوجد فيه جسم ما يعدم في ذلك الجسم في الان الذي
بعده ولا يمكن ان يبقى جسم من الاجسام فلكيها وعنصريها بسيطها ومركبها ناطقها وغيرها آنين ولا شك في بطلان هذا القول
لقضاء الضرورة بان الجسم الذي شاهدته حال فتح العين هو الذي شاهدته قبل تغميضها والمنكر لذلك سوفسطائي بل
السوفسطائي لا يشك في ان بدنه الذي كان بالامس هو بدنه الذي كان الان وانه لم يتبدل بدنه من اول عمره الى اخرها وانه لو
خرجوا بالبشر لما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الجسم عند النظام مركب من مجموع اعراض مجتمعة والعرض لا يبقى زمانين
لما استدل عليه هذا فالجسم ايضا يكون كذلك عنده والحق ان ضرورة موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض بالعرض دعتا
الى الحكم بان الاعراض لا يبقى زمانين وليست هذه الضرورة حاصلة في الاجسام لجواز قيام البقاء بالجسم واما ما ذهب اليه النظام
ان الجسم مجموع الاعراض المجتمعة فباطل فمذهبه في عدم صحة البقاء على الاجسام يكون باطلة كما ذكره انتهى واقول غرض الناصب
من ذكر حقيقة الباطل اظهار ان فساد قول النظام ليس لاجل فساد قوله بعدم بقاء الاعراض الذي هو مبني حكمه على عدم
بقاء الاجسام بل هو لاجل فساد حكمه بان الاجسام مركبة من الاعراض لان ما شاركه فيه الاشعري صحيح القول بعدم بقاء الاعراض
مبني على مقدمتين ضروريتين هما موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض بالعرض هذا محصل مرامه ويتوجه عليه ان دعوى
الضرورة في كل من المقدمتين باطلة اذ المحققون ان البقاء امر اعتباري كما مر واعترف به صاحب المواقف ايضا وقد مر ايضا جواز

٣ انما نسب هذا الى النظام لكن مرادهم من قولهم انه عالم لا علم له انه عالم لا علم له صفة موجودة فيكون بمنزلة قولنا اعمى لا عمى له صفة موجودة في الخارج وليس بجيد منه ره

قيام العرض بالعرض كالسرعة والبطء بالحركة والدليل المذكور في المواقف وغيره لاثبات عدم بقاء الاعراض
مدخول لكما سيجئ ما يوضحه فيكون النظام والاشاعرة شريكان في شطر من الفساد غاية الامر ان يكون مذهب
النظام اكثر فسادا ولعل ما ذكره الشارح في حاشيته كلامه في هذا المقام من ان دعوى الضرورة في عدم تبدل
البدن مع عدم تحلله وورود البدل فيه محل المنع اه مدفوع بان المراد بالبدن الاجزاء الاصلية التي تقوم بها
التشخصات البدنية وهي باقية من اول العمر الى اخره كما صرحوا به في بحث المعاد فلا يقدح في الحكم بعدم تبدل البدن
تحلل فواضله التي هي الرطوبة الغريزية بواسطة الحرارة الغريزية كما ذكر في علم الطب تامل قال المصنف رفع الله درجته
الحكم الثاني في صحة بقاء الاعراض ذهبت الاشاعرة الى ان الاعراض غير باقية بل كل لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة
ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون وحصول في مكان وحيوة وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض فانه لا يجوز ان
يوجد انين بل يجب عدمه في الان الثاني من ان وجوده وهذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه فانه لا حكم
اجلى عند العقل من ان اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها وانه لم يعدم ولم يتغير
ولا حكم اجلى عند العقل من هذا واظهر منه ثم انه يلزم منه محالات الاول ان يكون الانسان وغيره يعدم في كل ان ثم يوجد في ان
بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد التي فيه عندهم بل لا بد في تحقق كونه انسانا من اعراض قائمة بتلك
الجواهر من لون وشكل ومقدار وغيرها من مشخصاته ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية لا يتغير في كل ان و
من خالف ذلك كان سوفسطائيا [illegible] القضايا الحسية عند بعض الاعتبارات بلغ من انكار كل احد بقاء ذاته وبقاء جميع المشاهدات — وهل انكار السوفسطائي
اين من الزمان فلينظر المقلد المنصف في هذه المقالة التي ذهب اليها امامه الذي قلده ويعرض على عقله وحكمها
وهل يقصر حكمه ببقائه وبقاء المشاهدات عن اجلى الضروريات ويعلم ان امامه الذي قلده ان قصر ذهنه عن ادراك فساد
هذه المقالة فقد قلد من لا يستحق التقليد وانقاد لجاهل المدرك غير شديد وان لم يقصر ذهنه عن ذلك فقد غشه واخفى
عنه مذهبه وقال عليه السلام من غشنا فليس منا الثاني انه يلزم تكذيب الحس الدال على الوحدة وعدم التغير كما تقدم
الثالث انه لو لم يبق العرض الا انا واحدا لم يدم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد اخر بل جاز ان يحصل
عقيبه بياض او حمرة او غير ذلك وان لا يحصل شيء من الالوان اذ لا اوجه على وجوب ذلك الحصول لكن دوامه يدل على
وجوب بقائه الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الان الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم اذ الحكم
ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمراره في الحس وهذا الدليل لا يتمشى لانتقاضه بالاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن
الحكم ببقاء شيء من الاجسام لكن الشك في ذلك هو عين السفسطة الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب الشيء من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري والا لم يبق وثوق بشيء من القضايا البديهية وجاز انقلاب العالم من امكان
الوجود الى وجوب الوجود فيستغني عن المؤثر فينسد باب اثبات الصانع تعالى بل ويجوز انتقال واجب الوجود من الوجوب
الى الامتناع وهو ضروري البطلان واذا تقرر ذلك فنقول الاعراض ان كانت ممكنة لذاتها في الان الاول فيكون
كذلك في الان الثاني والا لزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليه
البقاء وقد احتجوا بوجهين الاول البقاء عرض فلا يقوم بالعرض الثاني ان العرض لو بقي لما عدم لان عدمه لا يستند الى
ذاته والا لكان ممتنعا ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد ولا الى طريان الضد لان طريان الضد على المحل مشروط
بعدم الضد الاول عنه فلو علل ذلك العدم به دار ولا الى انتفاء شرطه لان شرط الجوهر لا غير وهو باق والكلام في
عدمه كالكلام في عدم العرض والجواب عن الاول المنع من كون البقاء عرضا زائدا على الذات سلمنا لكن نمنع امتناع

قيام العرض بمثله فان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة وهي عرض زعم الثاني انه لا يعدم لذاته في الزمان الثاني
كما يعدم عندكم لذاته في الزمان الثاني سلمنا لكن يجوز ان يكون مشروطا باعراض لا يبقى فاذا انقطع وجودها عدم
سلمنا لكن مستند الى الفاعل ونمنع انحصار اثره في الايجاد فان العدم ممكن لا بد له من سبب سلمنا لكن يعدم بحصول
المانع ونمنع اشتراط طريان الثاني بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس وبالجملة فالاستدلال على نقيض الضروري باطل
كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت استدلالات في مقابلة الضروريات انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول ذهب الاشعري ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض بجملتها غير باقية عندهم بل هي على
التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه
انما هو للقادر المختار فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت
وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث
لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو
متجددا محتاجا الى ذلك المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء
اصلا واستدلوا على هذا المدعى بوجوه منها انها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام
العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل وذهب الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة والامامية الى بقاء الاعراض
ودليلهم كما ذكره هذا الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس وتكذيب للضرورة والجواب ان لا دلالة للمشاهدة على ان المشاهد
امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يعلم او لعله مستمرا بحسب المشاهدة وهو
في الحقيقة امثال تتوارد على الاتصال ومن قال انه امثال متواردة كان ينبغي على ما يزعمه هذا الرجل ان يكون سوفسطائيا
منكرا للمحسوسات وكذا الجالس في السفينة اذا حكم بان الشط ليس بمتحرك كان ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه يحكم بخلاف الحس
وقد صورنا قبل هذا مذهب السوفسطائية ويا ليت هذا الرجل كان يعرف لفظ السوفسطائي فانه يطلقه في موضع لا
ينبغي ان يطلق فيه وهو جاهل بمعنى السفسطة ثم ما قال ان لا حكم عند العقل اجلى من ان اللون الذي شاهدته في الثوب
حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها فنقول حكم العقل هاهنا مستند الى حكم الحس ويمكن ورود الغلط للحس لانه كان
بحسب المثل عين الاول كما ذكرنا في مثال الماء الدافق من الانبوب وكثير من الاحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط
الحس فمن خالف ذلك الحكم كيف يقال انه مكابر للضرورة ثم ذكر خمسة محالات ترد على مذهبهم الاول ان الانسان وغيره
يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجوهر الافراد بل لا بد في انسانيته من اللون والشكل
وكلها اعراض ومعلوم ان كل احد يجد من نفسه انها باقية لا تتبدل في كل آن ومخالفة هذا سفسطة والجواب ان الاشخاص
في الوجود الخارجي تمايز وتهويتها لا بمشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم فالهوية الخارجية التي بها الانسان انسان
باقية في جميع الازمنة وان تواردت عليه الامثال من الاعراض فهذه المشخصات ليست داخلة في ذاته وهويته العينية حتى يلزم
من تبدلها تبدل الانسان فذات الانسان وهويته المشخصة له باقية في جميع الاحوال وتتوارد عليها الاعراض واي سفسطة
في هذا والطامات والخرافات التي يريد ان يميل بها خواطر السفهاء الى مذهبه غير ملتفت اليها الثاني انه يلزم تكذيب الحس
وقد عرفت جوابه الثالث انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يعدم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر الى آخر
الدليل والجواب ان السواد اذا فاض على الجسم عدا الجسم لان يفيض عليه سواد مثله والمفيض للسواد هو الفاعل المختار لكن جرى
عادته بافاضة المثل بوجود الاستعداد وان جاز التخلف ولزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل وهذا ينافي قاعدة

القوم في اسناد الاشياء الى اختيار الفاعل القادر الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الان الثاني من وجوده مع
استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمراره في الحس والجواب ان الاصل بقاء كل موجود
مستمر فالحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل وتخلف حكم الاصل في الاعراض لدليل خارجي فعدم الحكم ببقاء الاعراض لم يكن
منافيا للحكم ببقاء الاجسام واما ما قال ان الشك في ذلك عين السفسطة فقد مر جوابه الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب
الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري لا حاجة له الى الدليل والجواب ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الان الاول
وكذلك في الان الثاني قولكم واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء قلنا امكان الوجود غير امكان البقاء فجاز ان
يكون العرض ممكن الوجود في الان الثاني ولا يكون ممكن البقاء وليس على هذا التقدير شيء من الانقلاب الذي ذكره وهذا اشد
وغاية الضعف كما هو ديدنه في الاستدلالات المزخرفة ثم ما ذكره من الدليلين اللذين احتج بهما الاشاعرة فاول الدليلين قد ذكرنا
مع ما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا وثبوتهما مذهب للشيخ الاشعري وقد استدل عليهما في
محله فليراجع وثاني الدليلين مدخول بما ذكر وبغيره من الاشياء وقد ذكره علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف و
غيره فاعتراضاته على ذلك الدليل الثاني منقولة من كتب اصحابنا انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه
ذهاب الاشاعرة الى عدم بقاء الاعراض لا يسمن ولا يغني من جوع اذ لا يقتضي صحة تلك المقدمة التي اضطروا الى استعمالها
لدفع ذلك الاشكال لجواز ان يكون فاسدة في نفسها كمقدمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع ذلك الاشكال المشهور
الوارد عليه في تحقيق حقيقة الجسم مع ظهور بطلانها وايضا لو تم انما يقتضي القول بعدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها
بقاء الجوهر لا عدم بقاء الكل كما ذهبوا اليه واما ثانيا فلان ما ذكره من جملة وجوه ادلة الاشاعرة مدخول بان قيام العرض
بالعرض ليس بمحال والعنديات سيما عنديات الاشاعرة لا تقوم حجة على الخصم واما ثالثا فلان ما ذكره من ان دليلهم
كما ذكره هذا الرجل آه مدخول بان الرجل يعلم الرجل وهو المصنف قدس سره لم يذكر دليلا على ما ادعاه من بقاء الاعراض لظهور
انه بديهي لا يحتاج الى دليل وانما ذكر لوازم فاسدة لدعوى الاشاعرة يحصل منها التنبيه على ذلك المدعى البديهي ايضا و
الحاصل على ما اشار اليه المصنف في اللازم الرابع وشارح المواقف في ذيل هذا المقام انه كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري
يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونته ايضا وما ذكر في صورة الاستدلال
على ذلك تنبيه على حكم ضروري فالمناقشة فيها بامثال تلك الايرادات لا يجدي طائلا وايضا قد صرح المصنف في منهج
ايراده بان التنبيه على ذلك ليس بمجرد حكم الحس والمشاهدة ومع ذلك قد توهم الناصب من كلامه كيف وقد ضم قدس
سره على ذلك دعوى الضرورة العقلية حيث قال هذا مكابرة الحس وتكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه فانه لا حكم
اجلى عند العقل من ان اللون آه وفيه اشارة الى ما ذكره صاحب المواقف في تاويل ما نسب الى افلاطون من قدحه في الحسيات
وهو ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد مع الاحساس من امور ينضم اليه فيلجئ تلك الامور العقل الى الجزم ربما
نجزم بها من الحسيات لا نعلم ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا
يكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه وقد صرح سيد المحققين قدس سره في شرحه
بان الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما تقومان حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات
فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اي فيما تقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة انتهى ولا ريب ان مسئلة بقاء
الاعراض مما شارك فيها جميع العقلاء من الحكماء والامامية والمعتزلة ومن تابعهم سوى الاشاعرة الذين هم بمعزل عن الشعور
والعقل واما ما ذكره من التمثيل بغلط الحس في ماء الغوارة فالغلط فيه ظاهر لظهور سبب الغلط فيه وعدم اشتراك جماعة

من العقلاء في اثباته بخلاف ما نحن فيه من الجسم واعراضه فان السبب الذي ذكروه في غلط الحس عند توارد الامثال كما
في ماء الفوارة هو ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصه لكن الخيال لم يستثبت ما به امتياز كل منها عن غيره
فيخيل الرائي ان هناك امرا واحدا مستمرا ثم العقل الخالص عن مزاحمة الوهم والخيال يجد في ماء الفوارة انفصالا لمدد
ويحكم على غلط الحس بادنى توجه والتفات وليس فيما ذهب اليه النظام والاشاعرة من تقضي الاجسام والاعراض وتجددها
وصول مدد واتصال حتى يتاتى للعقل تجويز الحكم بغلط الحس في الحكم بالبقاء وكان النظام والاشاعرة وقعوا في ذلك مما قرره
الصوفية من الخلق الجديد من غير ان يتاملوا في حقيقة ما ارادوه من ذلك فانهم ارادوا بذلك ان الماء كما يدوم ويبقى بالعين
ولمدد دهما كذلك الاشياء الظاهرة كلها يبقى بافاضة الله تعالى ولو انقطع مدد الفيض عنها لحظة لارتفعت راسا وليس في
ذلك حكم بتقضي المخلوقات وتجددها انا فانا كما ذهبوا اليه فتامل واما رابعا فلان ما اجاب به عن اول المحالات الخمسة
التي الزمها المص قدس سره فيتوجه عليه ان شارح المقاصد قال موافقا لغيره ان الماهية ان اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا و
حقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته بل مهيته اي ما يتعقل منه واذا اعتبرت لا مع التحقق سميت هوية وقد يراد بالهوية
التشخص وقد يراد به الوجود الخارجي انتهى فان اراد الناصب بالهوية التشخص في قوله الاشخاص في الوجود الخارجي يتمايزون
بهوياتها لا بتشخصاتها اه المهية المعتبرة لا مع التحقق ففساده ظاهر وان اراد به الوجود فكذلك لان الوجود مشترك بين
الموجودات باتفاق الاشاعرة فكيف يوجب تمايزها وان اراد بها معنى اخر فليبينه اولا ثم حتى ننظر في صحته وفساده
وايضا اذا عزل الناصب المشخصات عن كونها مفيدة للتشخص وليس يظهر لها مدخلية في امر سوى ذلك فقد حكم بانها مع
عدم ارتباطها بما لها من الاشخاص بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان وهو سخف وسفسطة اورثها اياه اسلافه من الاشاعرة
واما خامسا فلان ما اجاب به عن ثاني المحالات اللازمة مدفوع بما تقدم واما سادسا فلان ما اجاب به عن ثالث
المحالات اللازمة مدخول بان حكمه بان مقتضى الاستعداد هو السواد الفائض على الجسم دون الفاعل المختار ينافي قاعدة
الاشعري من نفي مدخلية شيء سوى قدرته تعالى في حدوث شيء من الاشياء بل صرح صاحب المواقف في بحث قدم ارادته تعالى
بان هذا مذهب الحكماء حيث قال وقالت المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فكانه ماخوذ من قول الحكماء انه
عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض انتهى فظهر ان الناصب لضيق الخناق عليه اضطر الى اصلاح كلام الاشعري الى ما
ثم ذهب اليه الفلاسفة مع تشنيعه على اهل العدل في موافقتهم اتفاقا في بعض المقال مع الفلاسفة وايضا قد تقرر في الكلام
على قاعدة جريان العادة وبينا ما فيه من القصور والعيب وانه فيما نحن فيه من مظان الريب من قبيل الرجم بالغيب واما ما
ذكره من ان لزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل اه فان قصد به الايراد على المص قدس سره فيتوجه انه لم يقل بوجوب افاضة
المثل وانما القائل به الناصب واصحابه وان قصد به الايراد على اصحابه فهم لم يقولوا بلزوم النوع ووجوبه ولهذا لم يمكن
حمل كلام المص على تقدير وجود افاضة المثل فيه على الوجوب العادي الزاما فافهم واما سابعا فلان ما اجاب به عن رابع
المحالات مدفوع بان الاصل او الاستصحاب من المسائل التي اختلف الاصوليون في كونها صالحة للتمسك بها في العلوم الظنية
او لا فكيف يحصل الحجة فيما يطلب فيه اليقين كما فيما نحن فيه واما ثامنا فلان ما اجاب به عن خامس المحالات بان امكان الوجود
غير امكان البقاء اه فمردود بان مراد المص من قوله الاعراض كانت ممكنة البقاء لذاتها في الان الاول فيكون كذلك في الان الثاني اه ان
الاعراض كانت ممكنة البقاء لذاتها في الان الاول اي كان متصفا بهذا الامكان فيه فيجب ان يكون ممكن البقاء في الان الثاني
ولم يرد انها ممكن الوجود في الزمان الاول فيجب ان يكون ممكن الوجود في الزمان الثاني حتى يندفع بان امكان الوجود في الزمان
الثاني باق بحاله وانما ارتفع امكان البقاء فيه فيجوز ان يكون العرض ممكن الوجود في الان الثاني ولا يكون ممكن البقاء لما

تاسعا فلان ما ذكره من ان ثبوت ما منعه المصنف من امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا مذهب الاشعري
وقد استدل عليهما في محله مجاب بقولنا نعم قد استدلت الاشاعرة عليهما لكن بما يليق بلحيتهم ولحية شيخهم وشارب الناصب
الذي رزق مشرب شيخه في الكود نة والضلالة ومحل ذكر ذلك الاستدلالات كتاب المواقف الذي فيه ما هو خير كلام القوم
واودع فيه جميع ما امكنهم في التعصب عن خرافات شيخهم فليطالع ثمة واما عاشرا فلان قوله وثاني الدليلين مدخول
بما ذكره ولغيره من الاشياء آه فيه اعتراف لصحة كلام المصنف والحمد لله وليعلم ان هذا الدليل الثاني هو العمدة عند اصحاب
الاشعري كما صرح به صاحب المواقف ومع هذا ظهر انه اسخف الادلة التي في العالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصبه
بانه مدخول واما ما ذكره من ان تلك الاعتراضات مما ذكره علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف فان اراد
بذكرهم لها مجرد تحريرها في كتبهم بعد وصولها اليهم من علماء الامامية ومنهم المصنف قدس سره فهو مسلم ولا يجدیه
نفعا وان اراد ان تلك الاعتراضات من نتايج افكار علماء اهل السنة والاشاعرة فهو كذب واضح لانه لم يذكر في شيء من كتبهم
الا في كتاب المواقف ونحوه مما الف قريبا من زمان تاليفه والكل متاخر عن زمان المصنف بسنين كثيرة كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته المبحث العاشر في ان القدم والحدوث اعتباريان وذهب بعض الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتي
قائم بذات الله تعالى وذهبت الكرامية الى ان الحدوث وصف ثبوتي قائم بذات الحادث وكلا القولين باطل لان القدم
لو كان موجودا مغايرا للذات لكان اما قديما او حادثا فان كان قديما لكان له قدم اخر ويتسلسل وان كان حادثا كان الشيء
موصوفا بنقيضه وهو محال ولكان الله تعالى محلا للحوادث وهو محال ولكان الله تعالى قبل حدوثه ليس بقديم والكل معلوم البطلان
واما الحدوث فان كان قديما لزم قدم الحادث الذي هو شرطه وكان الشيء موصوفا بنقيضه وان كان حادثا تسلسل والحق
ان القدم والحدوث من الصفات الاعتبارية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب الشيخ
الاشعري وما اطلعت على قول فيه واما قوله لو كان القدم وصفا ثبوتيا فاما ان كان قديما فيكون له قدم اخر ويتسلسل فالجواب
عنه ان لا نسلم لزوم التسلسل اذ قد يكون قدم القدم بنفسه وايضا جاز ان يكون قدم القدم امرا اعتباريا فان وجود فرد من
افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان المصنف لم يقل ان الشيخ الاشعري ذهب الى ذلك بل قال
ذهب بعض الاشاعرة الى ذلك ولا يلزم ان يكون قول اصحابه قولا له فان زيادة الوجود قول لاصحابه الاشاعرة وليس قولا
له لانه قائل بعينية الوجود في جميع الموجودات كما هو المشهور المقرر لدى الجمهور وثانيا ان ما ذكره في الجواب الاول مدخول
بما حقق في الشرح الجديد للتجريد وحاشية القديمة من ان الصفة القائمة بشيء لا يجوز ان يتصف بصفة هي عينها نعم
لو كانت قائمة بالذات جاز اتصافه بصفة هي عينها كالواجب تعالى فانه عين الوجود القائم بالذات ولهذا كان موجودا بوجود
هو عينه فالقدم لما كان قائما بالقديم لم يجز ان يتصف بقدم هو عينه وايضا مدفوع بما سبق من كلام المصنف الزامي لهم
حيث استحالوا عينية الصفات معللا بانه مثل ان يقال عالم لا علم له قادر لا قدرة له اسود لا سواد له وهذا التعليل و
التمثيل جار فيما نحن فيه فلا يمكنهم ان يقال في مقابل كلام المصنف والزامه اياهم بما ذكر ان قدم القدم عينه كما لا يخفى و
ثالثا ان ما ذكره ثانيا من ان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها مردود بما حقق في الكتابين ايضا من ان
نوع الصفة اذا كانت من الموجودات الخارجية لا يجوز ان يكون فرد منها عارضا لشيء وصفة له ولم يكن تلك الصفة موجودة
فقدم القدم لما كان نوعه موجودا كان عند عروضه للقدم موجودا وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون بعض افراد الحقيقة
النوعية الموجودة وجودية موجودة في الخارج وبعضها اعتبارية ممتنع الوجود فيه فالبياض مثلا لما كان شانه الوجود
في الخارج لم يجز ان يتصف الشيء اتصافا يترتب عليه الاثار الا بان يوجد موصوفه بالوجود الخارجي والا لزم ان يكون الجسم

ابيض بالبياض المعدوم ويتحرك بالحركة المعدومة وهذا سفسطة ظاهر البطلان صرح بذلك الشريف الجديد للتجريد وتلقاه
بعض اجلة المتاخرين بالقبول وهو حق لا ريب فيه رغما لانف الناصب الجاهل السفيه والحاصل ان بديهة العقل حاكمة بانه
اذا كانت الصفة معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها اتصافا يترتب عليه الاثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض
المعدوم اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف القديم الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه
ثبوت القدم وايضا القائل بثبوت القدم وقيامه بذاته تعالى يلزمه القول بثبوت قدم القدم ايضا لان السبب الذي حمله على
القول بذلك في القدم هو انه لو لم يكن ثابتا قائما بالموصوف لما كان اتصافه تعالى بالقدم حقيقة موجود في قدم القدم
اذ لو لم يكن ثابتا لم يكن اتصاف القدم به اتصافا حقيقيا ثم لا يخفى ان الناصب لم يتعرض للجواب عما نسب الى الكرامية لانقراضهم
وان كانوا من اهل السنة والجماعة قال المصنف رفع الله درجته المبحث الحادي عشر في العدل وفيه مطالب الاول في نقل الخلاف
في مسائل هذا الباب اعلم ان هذا اصل عظيم يبتني عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقا وبدونه لا يتم شيء من
الاديان ولا يمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الا بعد ما نقرره فيما بعد ان شاء الله تعالى وبئس ما اختاره الانسان
لنفسه مذهبا خرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتعبد الله تعالى بشرع من الشرائع السابقة واللاحقة ولا يجزم على نجاة
نبي مرسل او ملك مقرب او مطيع في جميع افعاله من اولياء الله وخلصائه ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين وانواع
الفساق والعاصين فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسدة والاراء الباطلة المستندة
الى اتباع الشهوة والانقياد للمطامع قال الناصب خفضه الله اقول عقد هذا المبحث لاثبات العدل الذي ينتسبون اليه
هم والمعتزلة وحاصله انهم يقولون باختيار العبد في الافعال وانه خالق افعاله والا لم يكن تعذيب العبد الا عند عدم
الاختيار ويقولون بوجوب جزاء العاصي وبالحسن والقبح العقليين وغيرها مما يذكر في هذا الفصل ويدعي ان الخروج عن هذا
يوجب عدم متابعة نبي من الانبياء وهذه دعوى باطلة فاسدة ونحن ان شاء الله تعالى نذكر في هذا البحث كل مقالة من قولي
الامامية والاشاعرة على حدة ونذكر حقيقة تلك المسألة قائمين بالانصاف ان شاء الله تعالى واقول سيرى الناظر ان شاء
الله تعالى قيام البرهان على دعوى الامامية ومذهبهم من السمع والعقل ويدل على ان اهل العدل والتوحيد هم القائلون
بما ذكره المصنف قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين
عند الله الاسلام الاية قال صاحب الكشاف فان قوله تعالى لا اله الا هو توحيد وقوله قائما بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين
عند الله الاسلام فقد اذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين وفيه
اشارة الى ان من ذهب الى تشبيه او الى ما يؤدي اليه كاجازة الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي
هو الاسلام وهذا بين جلي كما ترى انتهى وللفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشاف ههنا كلمات قد اهتنا لدفعها رسالة
منفردة سميناها بانيس الوحيد في تفسير اية العدل والتوحيد قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة متبعوهم
ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال او وجوه واعتبارات تقع عليها وقالت الاشاعرة ان العقل
لا يحكم بحسن الشيء البتة ولا بقبحه بل كل ما يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم والعدوان والقتل والشرك والالحاد وسب
الله تعالى وسب ملائكته وانبيائه واوليائه فانه حسن قال الناصب خفضه الله اقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول
صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا
تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة
والقبيح ما فيه مفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا او اجلا

والذم والعقاب كذلك فما تعلق بالمدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق بالذم في العاجل والعقاب
في الآجل قبيحا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها
في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه
عنها وعند المعتزلة ومن تابعهم من الامامية عقلي وادراك الحسن والقبح موقوف على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما
فيما لا يستقل العقل بادراكه وفيما يستقل فالعقل حاكم هذا مذهب الفريقين فيا معشر العقلاء باي مذهب يلزم ان يكون
الظلم والعدوان والقتل والشرك وسب الله ورسوله وما ذكره من الترهات والطامات حسنا اهل الشرع حسن هذه الاشياء
وحكم بحسنه وعلى تقدير ان يكون الشرع حاكما بالحسن هل يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء حتى يلزم ما يقول
نعلم ان الرجل كودن طامات متعصب فتعصب لنفسه لا لله ورسوله والعجب انه كان لا يتأمل ان العقلاء ربما ينظرون
في هذا الكتاب فيفتضح عندهم انما اجهله من رجل متعصب نعوذ بالله من شر الشيطان وشركه واقول قد اجتمعت الامة على
انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ولذلك اسندوا خلق جميع الافعال
اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب هذا الخلاف مبني على ان
الحسن والقبح عقليان او شرعيان هذا محصل المذهبين وقد ظهر منه ان الاشاعرة حيث حكموا بان لا قبيح منه تعالى وبالنسبة اليه
فقد جوزوا ان يصدر عنه تعالى ما يستقبحه العقل واتضح ان انكار الناصب لا يسوى باقة من البقل وانما ذلك الانكار ولكنه
تمويه وتدليس لدفع شناعة الناس والا فمعتقدهم نفي العدل كما صرح به شيخهم وشاعرهم نظامي الكنجوي حيث قال شعر
اگر عدلست در بود و در کوه * چرا تو در نشاطی من در اندوه * اگر در تیغ دوران رخنه هست * چرا این در تا ناخن مرا دست
اگر بیمهر شد پیشان کردون * چرا بخشد ترا شیر و مرا خون * وسيجيء تحقيق مسئلة الحسن والقبح في موضعه اللائق به ان شاء
الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب ليس
فيها ظلم ولا جور ولا كذب ولا عبث ولا فاحشة والفواحش والقبائح والكذب والجهل من افعال العباد والله منزه عنها
وبريء منها وقالت الاشاعرة ليس جميع افعاله تعالى حكمة وصوابا لان الفواحش والقبائح كلها صادرة عنه تعالى لانه لا مؤثر
غيره انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب وذلك من جهة انه لا قبيح
منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب بجميع افعاله تعالى حكمة وصواب والفواحش والقبائح من مباشرة
العبد للافعال ولا يلزم من قولنا لا مؤثر في الوجود الا الله ان يكون الفواحش والقبائح صادرة عنه بل هي صادرة من العبد
ومن مباشرته وكسبه والله تعالى خالق للافعال ولا قبيح بالنسبة اليه بل قبح الفعل من مباشرة العبد كما سيجيء في مبحث خلق
الاعمال فما نسبه اليهم هو افتراء محض ناش من تعصب وغرض فاسد انتهى واقول لما قال الناصب سابقا انما حكموا بان الله تعالى
لا يفعل القبيح لاجل انه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه فقد اعترف بانه يصدر منه تعالى ما يستقبحه العقل كما مر ويكفي في الدليل
على انهم قائلون بصدور الفحشاء حقيقة ما حكاه الشارح الجديد للتجريد من انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن
عباد فرأى الاستاد ابا اسحق الاسفرايني الاشعري فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء تعريضا للاستاد بانهم ينسبون الفحشاء
الى الله تعالى فقال الاستاد سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء فافهم واما ما ذكره من ان الفواحش والقبائح من مباشرة العبد
للافعال الاخر فهو كلام مبني على القول بالكسب سيبطله المصنف قدس سره ونحن نشيد اركانه ان شاء الله تعالى وكفاك
فيه اجمالا ما اشتهر من انه لا معنى لحال البهشمي وكسب الاشعري قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية نحن نرضى بقضاء
الله تعالى كله حلوه ومره لانه لا يقضي الا بالحق وقالت الاشاعرة لا نرضى بقضاء الله كله لانه قضى بالكفر والفواحش والمعاصي

والظلم وجميع انواع الفساد. قال الناصب خفضه الله اقول تقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله والكفر والفواحش
والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد ليست هي القضاء بل هي المقضيات والفرق بين القضاء والمقضي ظاهر وذلك لانه
ليس يلزم من وجوب الرضا بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك
لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا والانكار المتوجه على الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية والكفر بنسبته
الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه وبنسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة
الثانية دون الاولى ثم انهم قائلون بان التمكين على الشر من الله تعالى والتمكين بالقبيح قبيح فيلزمهم ما يلزمون به الاصحاب انتهى
واقول حاصل كلام الاشاعرة وما ذكره الناصب من الفرق بين القضاء والمقضي ان هاهنا امرين قضاء وهو فعل قائم بذات
الله تعالى ومقضي وهو المفعول المنفصل عنه فالقضاء كله خير وعدل وحكمة فنرضى به كله والمقضي قسمان منه ما نرضى ومنه ما
لا نرضى به وفيه نظر اما اولا فلانا لو سلمنا ان القضاء غير المقضي لكن الرضا باحدهما يستلزم الرضا بالاخر واما ثانيا فلان
ما قيل من ان الرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي ليس بمرضي ضرورة ان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد
انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث
ذاته وكونه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث المحلية والكسب لبطلان الكسب على ما سيجيء ان شاء الله تعالى ونقول هاهنا ان كان
كون الكفر كسبيا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسبي وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل اسناد
الكائنات باجمعها الى القضاء والقدر مع ان الحديث النبوي وهو قوله صلى الله عليه وآله الخير فيما يقضي الله يدل على ان الرضا
بالمقضي من حيث ذاته واجب واما ما ورد من انه تعالى خالق الخير والشر فاريد بالشر ما لا يلائم الطبع وان كان مشتملا على مصلحة
لا ما كان قبيحا خاليا عن المصالح فان الشر يطلق على معنيين احدهما غير الملائم للطبع كخلق الحيوانات المؤذية والثاني ما يكون
مستلزما للفساد كالسرقة واللواطة والزنا وامثالها والمنفي عن الله تعالى الشر بالمعنى الثاني دون الاول واما ثالثا فلان ما
ذكره من دعوى الاجماع على بطلان الرضا بموت الانبياء عليهم السلام اسخف من دعوى الاجماع على امامة ابي بكر بل نسلم موت الانبياء عليهم
السلام غير ملائم لطباع امتهم من حيث حرمانهم عن سعادة ارشاده وشرف صحبته لا انهم لا يرضون بذلك ويعترضون به على الله
تعالى كيف والعاقل يعلم ان الاصلح بحال الانبياء عليهم السلام خلاصهم من مضيق الدنيا ووصولهم الى لقاء ربهم وايضا يمكن ان
يكون حكمته تعالى مقتضية لبعث نبي آخر ويكون الاصلح بحال النبي الثاني عدم بقاء الاول الى غير ذلك من المصالح التي يهتدي
اليها العقل واما رابعا فلان ما ذكره من ان التمكين بالقبيح قبيح مردود بان القبيح هو التمكين عن خصوص القبيح لكنه تعالى
لم يمكن المكلفين عنه فقط بل مكنهم عن كل من الحسن والقبيح فافاض عليهم الوجود واعطاهم القدرة والارادة وخلق لهم الآلات
وفعل كل الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج وانزل الشرائع واقام البراهين لكل مكلف فكانوا كلهم على الشرائط الموصلة
لهم الى الثواب فمن قبل منهم ما عرض له وجعل وصلة الى الثواب سعد من قبل نفسه ومن ابى فقد شقي من قبل نفسه وذلك يجري
مجرى من اولم وليمة وبسط بساطا وفتح الدهليز واذن للناس في الدخول اذنا عاما وارسل رسلا الى كلهم فمن وصل منهم اكل
ما يد[؟] واستمتع ومن لم يصل حرم ذلك من قبل نفسه لا من قبل صاحب الوليمة والحمد لله على نعمائه. قال المصنف رفع الله درجته
قالت الامامية والمعتزلة لا يجوز ان يعاقب الله الناس على فعله ولا يلومهم على صنعه ولا تزر وازرة وزر اخرى وقالت الاشاعرة
لا يعاقب الله الناس الا على ما لم يفعلوه ولا يلومهم الا على ما لم يصنعوه وانما يعاقبهم على فعله فيهم يفعل فيهم سبه وشتمه ثم يلومهم
عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الاعراض ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين ويمنعهم من الفعل ويقول ما منع الناس ان يؤمنوا
انتهى. قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء كما نص عليه في كتابه ولا خالق سواه ويعاقب الناس

قوله الفرق [illegible] القضاء والمقضي انما يصح [illegible] القضاء بمعنى الفعل [illegible] القضاء [illegible] المقضي [illegible] لان الكلام [illegible] انتهى

وقد يجاب بانه قد تقرر في مظانه ان اللفظ المشهور لا يجوز ان يكون موصوفا بمعنى خفي سيما في خطاب الله تعالى والرسول عليه السلام وما يفهم في الاذهان في قضاء الله تعالى هو ارادته تعالى لظهور الحوادث على نهج خاص والرضا بالارادة لا ينفك عن الرضا بالمراد بل يكاد يكون عينه فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى وجب الرضا به فتامل منه

بل نقول هذه شبهة ركيكة كقول من يقول التكليف قبيح لانه لا كلفه لما كفر وخلق النار قبيح لانه لو لا خلق النار لما كفر وكذا لو لا قدرته لما كفر ولو لا تمكنه من الشرع لما كفر ونحو ذلك من الخرافات وتحقيق الامر في ذلك ان توقف الشيء على الشيء ينقسم الى قسمين فما كان الموقوف عليه مؤثرا في المتوقف كان موجبا له كتوقف المعلول على العلة والمسبب على السبب وما كان غير مؤثر فيه كتوقف الزوج على الفرد والمركب على المفرد والصورة على المادة ونحوها لم يكن موجبا له ولا مرجحا وتوقف الكفر وسائر القبائح على الاقدار والتمكين والتكليف من قبيل القسم الثاني فلا يكون شيء منها مؤثرا في الكفر والايمان والطاعة والعصيان بل كل منها على اختيار العبد وجودا وعدما منه رحمه الله

على كسبهم ومباشرتهم الذنوب والمعاصي ويلوم العباد بالكسب لذمهم وهو خالق الاشياء والله يخلق الاعراض ويكون العبد مباشر
للاعراض فهو معرض والمعرض من باشر الفعل لا من يخلقه وكذا المنع انتهى اقول النص الدال على انه تعالى خالق كل شيء مخصوص
بالعقل الحاكم بانه تعالى لم يخلق ذات المقدسة وبمعارضة النصوص النقلية كقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين والادلة العقلية
الدالة على ان العبد فاعل لفعل نفسه كما سيجيء فيكون المراد انه تعالى خالق لجميع الافعال المنسوبة اليه ان قيل انه تعالى انما قال انه
خالق كل شيء تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند الامامية
والمعتزلة كذلك قلنا يجوز ان يكون التمدح بفعل نفسه لكونه اتقن واجل واكبر شانا ونفعا فلا حاجة في افادة التمدح الى
العموم واما حديث الكسب فسيجيء الكلام فيه في موضعه ان شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ان الله تعالى
لم يفعل شيئا عبثا بل انما يفعل لغرض ومصلحة وانما يمرض لمصالح العباد ويعوض المولم بحيث ينتفي العبث والظلم وقالت الاشاعرة
لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض من الاغراض ولا لمصلحة ويولم العبد بغير مصلحة ولا غرض بل يجوز ان يخلق خلقا في النار
مخلدين فيها ابدا من غير ان يكونوا قد عصوا ولا وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة
بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض كما سيجيء بعد هذا ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء والالهيين وهو
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد اذا اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع والحاكم ولا تاثير للعصيان في افعاله بل هو المؤثر
المطلق انتهى اقول لا يخفى ان اهل السنة يشنعون دائما على الامامية والمعتزلة بموافقتهم للفلاسفة في بعض المسائل وان وقع
تلك الموافقة على سبيل الاتفاق وههنا افتخر الناصب بموافقة الحكماء للاشاعرة ومن المضحكات انه اورد بدل الفلاسفة
لفظ الحكماء تبعيدا للاذهان عما كانوا يشنعون به غيرهم من موافقة الفلاسفة ثم جعل الاشاعرة المتاخرين عن الفلاسفة
بالوف سنين متبوعا لهم مع ان ما نسب اليهم من موافقتهم للاشاعرة في نفي تعليل افعال الله تعالى عن الاغراض افتراء عليهم وانما ذلك
شيء فهمه بعض القاصرين عن ظواهر كلامهم وقد صرحوا بخلافه في مواضع منها ما ذكره بعض المتالهين من المتاخرين حيث
قال في خطبة بعض مصنفاته والصلوة على الغاية والمقصود محمد منبع الوجود ثم قال في شرحه ولقائل ان يقول انكم منعتم
الاغراض بالنسبة الى افعال الجواد المطلق وقلتم ان افاضته للوجود ولوازم وجوده مطلقا فلا يستلزم لشيء من الاغراض ولا
لما تحقق معنى الجود كما قررتموه فكيف اثبتم الغاية وجعلتموها ههنا العلة في الفيض وذلك ينافي ما قررتموه ثم اجاب
بانا لا نمنع الغرض مطلقا وانما منعنا الغرض المستلزم للاستكمال والاظهار الكمال ولم نمنع الغاية اللازمة في افعال الكامل
لان فعل الكامل يجب ان يكون كاملا في حد ذاته لاستحالة ان يصدر عن الكامل ما ليس بكامل بل افعاله كلها كاملات مستلزمة
لحكم واغراض وغايات يعجز العقول عن تحصيلها واذا تحقق ذلك لم يلزم التناقض بين ما قررناه نفيا وبين ما اثبتناه ههنا
من ان الغاية من الافاضة المذكورة والمقصود الحقيقي منها هو النشاة المحمدية من حيث ان اتساق الوجود على ترتيبه موديا
الى المختتم بالوجود الكامل الظاهر فيه خصائص تلك الوجودات فصح ان يقال انها كلها مقصودة بالعرض لانها كالشروط
والاسباب المعدة لهذه النشاة الخاتمة فلا جرم صح ان يقال انه الغاية في المقصود وهذا دقيق لا يفهمه الا اهل الالباب لا من قنع
بالقشور انتهى كلامه واما قول الناصب وان اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع آه فغير ان يقتضي نفي الحكمة والمصلحة عن
افعاله تعالى ايضا ويعلم منه ان ما يذكره المتاخرون من الاشاعرة في بعض المراتب من انا ننفي الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة
كلام لا اصل له عندهم وانما ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء انتهى قال المصنف رفع الله
تعالى درجته وقالت الامامية لا يحسن في حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على ايدي الكذابين ولا يصدق المبطلين ولا يرسل السفهاء
والفساق والعصاة وقالت الاشاعرة يحسن كل ذلك وقال الناصب خفضه الله اقول لا حسن ولا قبح بالعقل عند الاشاعرة

قال المصنف رفع الله
درجته وغاية
الوصول
ان
النصوص دالة
على انه تعالى شرع
الاحكام لمصالح العباد ثم
ان الامامية والمعتزلة صرحوا بذلك
وكثير من العقلاء حتى قالوا انه تعالى يتنزه عن
القبيح والعبث بل يجب ان يكون فعله مشتملا
على مصلحة وغرض وكذا الفقهاء يعتبرون بانه تعالى
انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل هذه الحكمة ثم
يكفرون من قال بالغرض مع ان معنى الكلام
الغرض لا غير ويقولون انه وان كان لا
يجب عليه رعاية المصالح الا انه
تعالى لا يفعل الا ما يكون
مصلحة للعباد
تفضلا
و
احسانا انتهى
منه رحمه الله

الجزم بعادة الله تعالى بعدم اظهار المعجزة على يد الكذابين لا الفتح الى العقل فهو مسلم والرسل عليهم السلام صادقون ولو شاء الله تعالى
ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه ولا يجب عليه شيء ولا شيء منه قبيح يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انتهى واقول انما
ان الاشاعرة لا حسن ولا قبح عندهم بالعقل فدليل على انهم معزولون عن العقل بل عن السمع ايضا كما سنوضحه انشاء الله تعالى وما
ادعت تجويزات العادة فقد سبق الكلام في بطلانها بما لا مزيد عليه فالبناء عليه كالبناء على الهواء والرقم على الماء ثم لا يخفى ان
قول الناصب لو شاء تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم آه صريح في جواز بعث النبي الكاذب فان قوله من يريد من خلقه
عام شامل للصادق والكاذب ولم يصرح به استحياء وهو دليل على تعنتهم فافهم قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية
ان الله سبحانه وتعالى لم يكلف احدا فوق طاقته وما لا يتمكن من تركه وفعله ولا مهم على ترك ما لم يعطهم القدرة على فعله وجوزوا
ان يكلف الله تعالى مقطوع اليد الكتابة ومن لا مال له الزكوة ومن لا يقدر على المشي للزمانة الطيران الى السماء وان يخلق العاجز
الزمن المفلوج الاجسام وان يجعل القديم محدثا والمحدث قديما وجوزوا ان يرسل رسولا الى عباده بالمعجزات ليأمرهم بان يجعلوا
الجبل الاسود ابيض في دفعة واحدة ويامرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق لهم الايدي والالات وان يكتبوا في الهواء بغير دوات ولا
مداد ولا قلم ولا يد ما يقرأه كل احد وقالت الامامية ربنا اعدل واحكم من ذلك وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول تكليف ما
لا يطاق جائز عند الاشاعرة لانه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه فعل اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومنعه المعتزلة لقبحه
عقلا والحال انهم لا بد ان يقولوا به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب وكلفه الايمان فهذا تكليف ما لا يطاق لان ايمانه محال
وفوق طاقته لانه ان امن لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا وهذا شيء يلزم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق ثم ان
ما لا يطاق على مراتب اوسطها ما لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لا
بان يكون من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء والامثلة التي ذكرها الرجل نظائر هذا ما تجوزه الاشاعرة
وان لم يقع بالاستقراء وبقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرفناك معنى هذا التجويز فيما سبق انتهى واقول قد مر
ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية والمعتزلة انما هو بمعنى ما ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته كما دل عليه قوله تعالى
وكتب على نفسه الرحمة وغير ذلك لا بمعنى ايجاب غيره تعالى شيئا عليه كما توهم الاشاعرة والايجاب بذلك المعنى مما يجب القول به
لقيام الدليل عليه كما عرفت واما قوله اذ يفعل ما يشاء فيتوجه عليه انه لا يستلزم ان يشاء القبيح ايضا وهو ظاهر فلا يدل على
صدور القبيح منه تعالى وان ذكره كلاما من عند نفسه من غير الاشارة الى الاية فلا التفات اليه اصلا واما قوله والحال
انهم لا بد ان يقولوا به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب آه فمردود بان لنا ان نمنع حصر ذلك فان شبهة اخبار الله تعالى
بعدم ايمان ابي لهب شبهة ضعيفة عتيقة رهيمة قد اجاب عنها المصنف قدس سره في كتابي تهذيب الاصول بالمنع من الاخبار
بعدم ايمان ابي لهب والوعد بانه سيصلى نارا لا يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي صلى الله عليه وآله وسلم لامكان تعذيب
المسلم كالفاسق ولو سلم فلنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله تعالى في قصة نوح عليه السلم انه لن يؤمن
من قومك الا من قد امن اي تقدير عدم هداية الله تعالى لهم الى ذلك سلمنا لكن نمنع انهم كلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه
واله فيما اخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف ولو سلم ان تصديق الله
تعالى في كل ما اخبر به من الايمان لم يلزم منه تصديق هذا الخبر عينا لان الايمان انما يجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا
سواء علمه المكلف او لم يعلمه ولا نم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه به وتحقيقه ان الايمان التصديق
الاجمالي بان كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط
بعلمه بوجود هذا الخبر عينا ولا نسلم علم ابي لهب به حتى يلزم المحال ولنختم هذا الفصل ببعض المناظرات الجارية في هذا الباب

وقالت الاشاعرة لم يكلف الله احدا الا فوق طاقته صح

فان اراد به الاشارة الى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء صح

ونهاية الوصول صح

قال عدلي للصفر المجبر كان فرعون يقدر على الايمان قال لا قيل فعلم موسى انه لا يقدر قال نعم قيل فلم بعثه الله اليه
قال سخرية واجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم يدفع ان يكلف الله عباده ما لا يطيقون فسكت النظام
فقيل له لم سكت قال كنت اريد بمناظرته ان الزمه القول بتكليف ما لا يطاق فاذا التزمه ولم يستحي فبما الزمه وقال
مجبر لعدلي وكان ظريفا ما دليلك على ان الاستطاعة قبل الفعل قال الهرة والقارة قال استهزاء بي قال ما قلت الا الحق
لولا ان الفارة يعلم ان السنور يقدر على اخذها لما هربت منها وسال عدلي مجبرا عن قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا
قال هذا لا معنى له لانه المانع لهم قال فما معنى قوله ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم قال قد فعل ذلك لهم وعذبهم
من غير ذنب لا معنى لهذه الآيات قال هذا رد الكتاب قال ايش اصنع اذا كان هذا هو المذهب ويجي تفصيل الكلام في هذه
المسئلة في المطلب الثامن المعقود للبحث الذات عنها فانتظر قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية ما اضل الله
تعالى احدا من عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الا بالحكمة والموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من
عباده عن الدين ولبس عليهم واغواهم وانه يجوز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يامرهم الا بسبه ومدح ابليس فيكون من
سب الله ومدح الشيطان واعتقد التثليث والالحاد وانواع الشرك مستحقا للثواب والتعظيم ويكون من مدح الله
طول عمره وعبده لمقتضى اوامره وذم ابليس دائما في العقاب المخلد واللعن المؤبد ويجوزوا ان يكون فيمن سلف من الانبياء
ممن لم يبلغنا خبره ومن لم يكن شريعته الا هذا وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل
شيء ولا يجري في ملكه الا ما يشاء ولا يجوزون وجود الالهة في الخلق كالمجوس بل يقولون هو الهادي وهو المضل
كما نص عليه في كتابه المجيد يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو تعالى يرسل الرسل ويامرهم بارشاد الخلائق وما ذكره
الرجل الطامات من جواز ارسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز وان المراد من هذا التجويز نفي وجوب
شيء عليه وهذه الطامات المميلة لقلوب العوام لا ينفع ذلك الرجل وكل ما يشبه من الطامات افتراء على اهل السنة والجماعة
والهداية انتهى واقول لا يذهب عليك ان قوله ان الله تعالى خالق كل شيء اشارة الى مضمون الاية الموهمة لما قصده لنا
من العموم وقد تبين ان عمومها مخصوص بقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين وبغيره من دلائل العقل والنقل واما قوله لا يجري
في ملكه الا ما يشاء فهو ليس بقران ولا حديث كما توهمه بعضهم وانما هو كلام ذكره ابو اسحق الاسفرايني الاشعري عند مخاطبة
القاضي عبد الجبار المعتزلي ثم اشتهر والتبس بالحديث فلا يعبأ به واما قوله ولا يجوزون وجود الالهة في الخلق
كالمجوس ففيه ان اهل العدل والتوحيد لم يقولوا بقدم الخلق ولا بعدم كونهم مخلوقين لله تعالى حتى يلزمهم القول بتعدد
الالهة كالمجوس وانما يلزم مشابهة المجوس والنصارى لاهل السنة القائلين بقدم الصفات الزائدة وعدم خلق الله تعالى
اياها فليفهم الناصب ذلك وليعلم ان من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجر ومن كان ثوبه من الكاغذ يحترز عن المطر
واما ما استدل به على انه تعالى هو الهادي والمضل من قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء فهو مدفوع بما فصله
الاصحاب في تحقيق معنى الهداية والضلالة وحاصله ان الهدى يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة والارشاد نحو ان علينا
للهدى وبمعنى التوفيق نحو والذين اهتدوا زادهم هدى وبمعنى الثواب نحو سيهديهم ويصلح بالهم في قصة المقتولين
ونحو ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم جنات تجري من تحتها الانهار وبمعنى الفوز والنجاة نحو لو هدانا
الله لهديناكم اي لو نجانا لانجيناكم لانكم اتباع لنا فلو نجانا لنجوتم نحو والله لا يهدي القوم الكافرين اي لا ينجيهم وبمعنى
الحكم والتسمية نحو فما لكم في المنافقين فئتين الى قوله اتريدون ان تهدوا من اضل الله المعنى ما لكم مختلفين فيهم فبعضكم
يسميهم مهتدين وبعضكم يسميهم ضلالا فذلك اتريدون ان تسموا مهتديا من سماه الله ضالا وحكم بذلك عليه ومنه قوله